

GOVERNMENT OF INDIA

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

CENTRAL ARCHÆOLOGICAL
LIBRARY

CALL. No. 891.05/Z.D.M.G.
ACC. No. 25870

D.G.A. 79.

GIPN-54-2D. G. Arch. N. D./57.—25-9-58—1,00,000.

Alia



92

Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. Fischel,
Dr. Praetorius,

in Leipzig Dr. Seidlitz,
Dr. Windisch,

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. E. Windisch.

25870

Dreihundfünfzigster Band.

891.05
Z.D.M.G.



Leipzig 1899,

in Commission bei F. A. Brockhaus.

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI

Acc. No. 25870

Vol. 20:23

Call No. 851.05/2 P.H.G.

I n h a l t

des dreihundfünfzigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen
Morgenländischen Gesellschaft.

	Seite
Personalnachrichten	IV. XI. XVII. XXXI
Allgemeine Versammlung der D. M. G. zu Bremen	X. XVII
Protokoll. Bericht über die zu Bremen abgehaltene Allgemeine Versammlung	XXV
Extrakt aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Kasse der D. M. G. 1893	XXVIII
Verzeichnis der für die Bibliothek abgegangenen Schriften u. s. w.	V. XII. XVIII. XXXII
Verzeichnis der Mitglieder der D. M. G. im Jahre 1893	XL
Verzeichnis der gelehrten Körperschaften und Institute, die mit der D. M. G. in Schriftenaustausch stehen	LIII
Verzeichnis der auf Kosten der D. M. G. veröffentlichten Werke	LV
Bemerkungen zu den beiden grossen Inschriften vom Dammbruch zu Marib. Von <i>Frans Praetorius</i>	1
Eine buddhistische Bearbeitung der Kyapa-Sage. Von <i>E. Hardy</i>	25
Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islām. Von <i>Martin Schreiner</i>	51
Zur Inschrift von Behistūn I. 98. Von <i>Ferdinand Justi</i>	59
Hie und da. Von <i>Julius Oppert</i>	68
Eine katabanische Inschrift. Von <i>Fritz Hommel</i>	99
Nochmals zur syrischen Betonungs- und Verslehre. Von <i>Hubert Grönne</i>	102
Notiz zur syrischen Metrik. Von <i>Frans Praetorius</i>	113
Eine alte Erwähnung des babylonischen Kellinschriften. Von <i>W. Bacher</i>	114
Über Bäcker und Mundschonk im Altarmitteln. Von <i>H. Zimmern</i>	115
Buddhas Todesjahr nach dem Avadānatataka. Von <i>J. S. Speyer</i>	120
Über das babylonische Vokalisationssystem des Hebräischen. Von <i>Franz Praetorius</i>	131
Lexikalische Studien. Von <i>Friedrich Schniedly</i>	197
Miscellen. Von <i>O. Böhtlingk</i>	202
Zur Exegese und Kritik der rituellen Sūtras. Von <i>W. Caland</i>	206
Zu den rhetorischen Schriften des Ibn al-Muqaffa'. Von <i>C. Brockelmann</i>	231
Chansons populaires turques. Par Dr. <i>Ignace Kānos</i>	232
Zur Aloxiuslegende. Von <i>Theodor Nöldeke</i>	256
Noch einmal die syrische Chronik. Von <i>Siegmund Frankel</i>	259
The Chronological Canon of James of Edessa. By <i>E. W. Brooks</i>	261
Die Saptapadikāthi des Śivāditya. Von <i>A. Winter</i>	323
Die ältesten Lautwerte einiger ägyptischen Buchstabenzeichen. Von <i>Fritz Hommel</i>	347
Die Etymologie von spanisch <i>naipo</i> . Von <i>Georg Jacob</i>	349
Türkische Volkslieder aus Kleinasien. Von <i>Enno Littmann</i>	351
The Indian Game of Chess. By <i>F. W. Thomas</i>	364
Gegen Grimme, diese Zeitschrift 53, 102 ff. Von <i>C. Brockelmann</i>	365
Berichtigung zu Seite 208	369
Der Dichter Jānuṣ Jihādī und sein Lob Moses'. Von <i>W. Bacher</i>	389
Masardjawi, ein jüdischer Arzt des VII. Jahrhunderts. — Marshallah. Von <i>Moritz Steinschneider</i>	423. 464
Die Inschrift I von Jerabis. Von <i>P. Jensen</i>	441
Die arabischen Eigennamen in Algier. Von <i>Albert Socin</i>	471
Bar Chōnī über Homer, Hesiod und Orpheus. Von <i>Theodor Nöldeke</i>	501
Die Abessinischen Handschriften der Königl. Universitätsbibliothek zu Upsala verzeichnet und beschrieben von <i>K. V. Zettersteden</i>	503

	Seite
Die Überwucherung des Status constructus-Gebrauchs im Semitischen. Von <i>Eduard König</i>	521
Bemerkungen zu dem Ersatz des Artikels durch das Pronomen. Von <i>Hugo Winckler</i>	523
Zur Chronik des Jacob von Edessa. Von <i>Siegmund Fraenkel</i>	534
Schilamas und Motaallamas in Basra. Von <i>G. van Vloten</i>	538
Zur Frage über die Lebenszeit des Verfassers des <i>Mulabhas</i> 'f'i-hei'a, Mahmūd b. Muh. b. 'Omar al-Gagmī. Von Dr. <i>Heinrich Suter</i>	539
Pilatus als Heiliger. Von <i>Eberhard Nestle</i>	540
Aus einem Briefe des Herrn Dr. O. F. Lehmann	541
Errata in "The Chronological Canon of James of Edessa". Von <i>E. W. Brooks</i>	550

Mahmūd Gāmi's Jūsuf Zulakhā, romantisches Gedicht in Kashmiri-Sprache. Von <i>Karl Friedrich Burkhard</i>	551
Die Casuiste im Hebräischen. Von <i>J. Barth</i>	598
Über das Alter von Bhāskararāya oder Bhāskaraṇḍatīrtha, Sohn von Gambhīrārāya-Dīkshita. Von <i>Theodor Aufrecht</i>	599
Maschallah. Eine Bemerkung zu der im Fihrist I, 278 gegebenen Deutung seiner hebräischen Namensform Mīšā. Von <i>L. H. Bernstein</i>	600
Die Šu'abīja unter den Muhammedanern in Spanien. Von <i>Ignaz Goldziher</i>	601
Bakri Mustafā. Ein türkisches Hahlspiel aus Brussa, Text und Übersetzung. Von Dr. <i>G. Jacob</i>	691
Eine Vermutung über d. Ursprung des Namens <i>ميرزا</i> . Von <i>Wili. Spiegelberg</i>	693
Über Šeṣa. Von <i>Th. Aufrecht</i>	644
Über eine Formel in der jüdischen Responsenlitteratur und in den muhammedanischen Fetwas. Von <i>Ignaz Goldziher</i>	645
Die geographische Liste IIR 50. Von <i>F. H. Weissbach</i>	658
Über die mit „Erde“ und „tragend“ zusammengesetzten Wörter für „Berg“ im Sanskrit. Von <i>O. Böhtlingk</i>	668
Das Alphabet des Strabon (Geogr. 61, 13—29). Von <i>F. Nicard Schlögl</i>	689
Plāṣṣ. Von <i>Frans Praetorius</i>	683
Bemerkungen. Von <i>W. Bachar</i>	693
Zur Exegese und Kritik der rituellen Sūtras. Von <i>W. Oeland</i>	690
Berichtigung. Von <i>C. Snouck Hurgronje</i>	703
Christlich-Palästinisches. Von <i>Friedrich Schultze</i>	705

Anzeigen: Muhammedanisches Recht nach schafitischer Lehre von <i>Eduard Sachau</i> , angezeigt von Dr. <i>C. Snouck Hurgronje</i> . — Hittiter und Armenter von <i>P. Jensen</i> , angezeigt von <i>H. Zimmern</i>	125
— Das Buch der Jubiläen oder die Leptogenesis. Erster Theil: Tendenz und Ursprung. Zugleich ein Beitrag zur Religionsgeschichte. Von <i>Wilhelm Siger</i> , angezeigt von <i>E. Lüttmann</i> . — The Bower Manuscript. Facsimile Leaves, Nāgarī Transcript, Romanised Transliteration, and English Translation with Notes, edited by <i>A. F. Rudolf Hörnle</i> , Ph. D., Principal, Calcutta Madrasab, angezeigt von <i>J. Jolly</i> . — Carra de Vaux, Le Mahométisme; le génie sémitique et le génie aryen dans l'Islam, angezeigt von <i>Ignaz Goldziher</i> . — Maars Williams & Norgate propose to publish, in twelve Parts, price 7 s. 6 d. nett per Part: An Index to the Names in the Mahabharata, with short explanations, compiled by <i>S. Sørensen</i> , Ph. D., angezeigt von <i>K. F. Geldner</i>	398
— I. Zu den köttürkischen Inschriften; II. Zur Erklärung der köttürkischen Inschriften von <i>W. Bang</i> , angezeigt von Dr. <i>Gräf Göta Kuun</i>	544
— <i>Joſeph Jacob Reiske's</i> Briefe herausgegeben von <i>Richard Forster</i> , angezeigt von <i>Siegmund Fraenkel</i>	714

Namenregister	717
Sachregister	717

Bemerkungen zu den beiden grossen Inschriften
vom Dammbruch zu Marib
(Glaser 554 und 618).

Von

Frans Praetorius.

Die beiden grossen von ihm entdeckten Inschriften vom Damm zu Marib, die umfangreichsten der bisher bekannten süd-arabischen Inschriften, hat Glaser selbst im Jahrgange 1897 der Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft (6. Heft; S. 360—488 der durchlaufenden Seitenzählung) in hebräischer Umschrift veröffentlicht, übersetzt und ausführlich erläutert. Im grossen und ganzen dürfte er den Sinn beider Inschriften richtig erkannt haben. Nach Glaser hat Winckler im 1. Jahrgange von Peisers Orientalistischer Literaturzeitung Sp. 19 ff. beide Inschriften im Auszuge übersetzt und mit kurzen Erläuterungen versehen.

Ich hoffe, in manchen Einzelheiten über die Erkenntnis dieser meiner beiden Vorgänger hinausgekommen zu sein und lege was ich — bald mehr, bald weniger sicher — erkannt zu haben glaube, in den nachfolgenden Bemerkungen nieder. Ich gebe, wie gesagt, nur Bemerkungen: Hinsichtlich des zusammenhängenden Textes verweise ich auf die Arbeit Glasers.

Den Pluralis majestatis bezeichne ich wie Glaser und Winckler, und wie schon in meiner Amharischen Sprache, durch grossen Anfangsbuchstaben beim Pronomen. Anders als Glaser bezeichne ich in der hebräischen Umschrift durch **W** das dem äthiop. **W** entsprechende Zeichen, durch **w** das dem äthiop. **ፊ** entsprechende.

Der Kürze wegen nenne ich in dieser Veröffentlichung die kleinere Inschrift, Glaser 554: I; die umfangreichere, Glaser 618: II.

I

In der Übersetzung des Königstitels glaube ich, zwei von Winckler aufgestellte Behauptungen ablehnen zu müssen. Ich übersetze „König von Saba und Duraidān und Hadramaut und Ymat und Ihrer Bedainen, von Tadm und Tihāmat“.

Es ist mir zunächst unverständlich, wie durch das $\bar{\imath}$ in מלך שָׁבָא וְרַיְדָן die beiden Ländernamen „Saba und Raidān“ zu einem Begriff zusammengezogen werden sollten, während der Titel ohne $\bar{\imath}$ bedeuten würde „König von Saba und (König) von Raidān“. Von vornherein schon ist es doch mehr als wahrscheinlich, dass durch das zwischentretende $\bar{\imath}$, das nur den Begriff „König“ wieder aufnehmen könnte, die Begriffe Saba und Raidān eher von einander getrennt, als miteinander vereinigt werden können. Gerade wenn Saba und Raidān zu einer Einheit zusammengezogen werden sollten, müsste aller grammatischen Wahrscheinlichkeit nach $\bar{\imath}$ zwischen beiden fehlen. Und umgekehrt, wenn man besonders hätte ausdrücken wollen, dass „die Königswürde der übrigen Länder für sich bestehe“, so hätte man das aller grammatischen Wahrscheinlichkeit nach eher durch Zufügung, als durch Nichtsetzung von $\bar{\imath}$ erreichen können, man würde gerade dann erwarten מלך שָׁבָא וְרַיְדָן וְרַיְדָן. Vgl. auch Mordtmann, Beitr. zur mündischen Epigraphik S. 74 (4. Abs.).

Winckler verweist, wohl um diese grammatische Absonderlichkeit glaubhafter zu machen, auf II 87, wo es heisst מלך שָׁבָא וְרַיְדָן וְרַיְדָן. Ich sehe in dem Kebr von Ḥādrāmūt und in Qfāt zwei verschiedene Personen. Aber selbst angenommen (aber nicht zugegeben), dass durch jene drei Worte eine Persönlichkeit bezeichnet werden sollte, angenommen dass wirklich, wie Winckler meint, durch das $\bar{\imath}$ ausgedrückt würde, dass „nur ein Statthalter für Ḥādrāmūt und Frāt“ anzunehmen ist: So ist das doch etwas ganz anderes, als wenn „Saba und Raidān“ zu einem Begriff zusammengezogen werden sollen! Und wo wäre auch nur der geringste Grund zu der Annahme, dass Ḥādrāmūt und Frāt nur einen Statthalter gehabt? Ich glaube, Winckler stützt seine These über מלך שָׁבָא וְרַיְדָן hier auf etwas Unbewiesenes, das aber auch dann nichts beweisen würde, wenn man es als bewiesen annehmen wollte. — Ist übrigens nicht auch in dem Königstitel nur von einem Könige die Rede, obwohl vor מלך שָׁבָא und מלך רַיְדָן nicht $\bar{\imath}$ steht?

Ich kenne sehr wohl die historischen Gründe, die Winckler veranlassen, Saba und Raidān unter dem Gesichtspunkt einer höheren Einheit zu betrachten, und bestreite das Recht dazu keineswegs; aber ich bestreite, dass dieser Gesichtspunkt sprachliche Andeutung gefunden. Ich halte nach wie vor $\bar{\imath}$ für einen Bestandteil des Namens selbst: Nicht Raidān, sondern Duraidān lautet derselbe, wenigstens die vollständige Form desselben; vgl. zuletzt ZDMG. 50, 144. Dass die Schreiber der äthiopischen Inschriften den Namen in der Form Raidān auffassen konnten, ist leicht begreiflich. — Man wird auch finden, dass Winckler sich zu seiner eigenen Erklärung der Inschrift Gr. 1859/60 (Zl. 6, 9f.) hiernit in Widerspruch gestellt hat; vgl. Mitt. Vorderasiat. Ges. II, S. 828 letzter Abs.; weiter S. 335 a. E. — 386. —

Sodann übersetzt Winckler in dem Königstitel מלך שָׁבָא durch „die Araber“, denn das Suffix habe hier determinierende Bedeutung.

Diese Behauptung hat Winckler schon öfters aufgestellt, und in den Mitt. Vorderasiat. Ges. II, 348 hat er sogar den Grammatikern und „Philologen“ vorgeworfen, dass ihnen diese so gewöhnliche determinierende Bedeutung des Suffixes unbekannt sei. Auch ich fühle mich durch diesen Vorwurf getroffen, insofern ich allerdings diese Bedeutung des Suffixes nicht kenne. Ich glaube aber, dass der Irrtum oder mindestens eine gewisse Unklarheit auf seiten Wincklers ist. Soviel ist freilich richtig, dass durch ein angehängtes Suffix ein Nomen determiniert wird, aber es wird dadurch mehr als bloss determiniert: Es tritt zugleich in Beziehung zu einem anderen Nomen. Der blossen Determinierung dient der in den süd-arabischen Inschriften bekanntlich vorhandene und ansgiebig angewendete Determinativartikel. Lassen wir nun das in dem Suffix liegende Bedeutungsmoment der Beziehung auf ein anderes Nomen in der Übersetzung fort, so werden wir dem Sinne des Originals nicht ganz gerecht, — es sei denn, wir könnten nachweisen, dass die süd-arabische Sprache selbst jenes Moment aufgegeben und ein gewisses Suffix artikelhaft gebraucht habe. Es würde sich das wohl daran erkennen lassen, dass das Suffix dann auch in Fällen gebraucht werden würde, wo eine Beziehung auf ein anderes Nomen überhaupt, oder wenigstens auf ein der grammatischen Form des Suffixes entsprechendes Nomen unmöglich ist. Diesen oder sonst einen Beweis für seine Behauptung hat Winckler aber, soviel ich sehe, nirgends auch nur versucht; es scheint, als habe er jene Behauptung überhaupt nur aufgestellt, weil eine (nach seiner Meinung) glatte deutsche Übersetzung nach deutschem Sprachgebrauch manchmal lieber den Artikel gebrauchen würde, als ein Possessivpronomen. Als ob dieser Massstab zur Beurteilung süd-arabischer oder anderer Spracherscheinungen angelegt werden könnte! Hat das Suffix etwa

in *ليل* Ham. 3A, 12 (und in zahllosen ähnlichen Fällen) bloss „determinierende“ Bedeutung, weil deutscher Sprachgebrauch hier lieber sagen würde „die Nacht hindurch“? Nicht einmal in einer artikellosen Sprache, wie im Syrischen, würde man mit Recht behaupten können, dass z. B. in *ܡܝܢ ܠܝܠܐ* das Suffix bloss determinierende Bedeutung habe.

Zuerst m. W. hat Winckler von diesem „im Sabäischen besonders häufigen Sprachgebrauch“ geredet in seinen *Altorientalischen Forschungen* I, 385. Angenommen dass die beiden Bruchstücke der betr. Inschrift wirklich unmittelbar aneinander gehören, angenommen weiter, dass die Auffassungen Wincklers sonst überall das Richtige treffen, dass namentlich auch das von Glaser selbst bezweifelte *ܡܝܢ ܠܝܠܐ* thatsächlich so dasteht, — so sehe ich doch nicht den geringsten Grund, aus dem *ܡܝܢ ܠܝܠܐ* „Gottes“ bedeuten soll, nicht „ihres Gottes“; d. h. ich würde das Suffix zunächst auf Israel beziehen, vielleicht aber auf den Urheber der Inschrift und seine

Familie. Anderwärts findet man ja auch מלדור sein Gott (Miles I, 8; ZDMG. 80, 680).

Sodann Mitteil. der Vorderasiat. Gesellsch. II, 342f. Obwohl Winckler seine Übersetzung von כל עבריתו Zl. 14 der Vertragsinschrift „in alle ewigkeit“ selbst mit einem Fragezeichen versieht, knüpft er daran doch zwei Seiten später Bemerkungen über die determinierende Bedeutung des Suffixes. Ich danke, wir verzichten hier auf weitere Erörterungen — lange, bis die Bedeutung jener Wortgruppe klarer sein wird.

Weiter Mitt. Vorderasiat. Ges. II, 849. Bekanntlich wird die Sonnengöttin שמש im Sprachgebrauch des Südarabischen nicht immer (WZKM. X, 155 = Sab. Denkm. S. 55 ff.), wohl aber in der Regel mit dem Suffix der 3. Pers. plur. masc. verbunden: שמשות; ein Sprachgebrauch, der doch wohl in „unser Herr und Heiland, notre Dame“ u. a. bekannte Parallelen hat. Nun soll das Suffix nach Winckler hier determinierend sein „die Sonne“, und zugleich die Behandlung der Gottheit als Plural anzeigen (wie מלדורם, אפודים). Ich sehe hier so wenig wie oben bei מלדורם einen Grund, von der alten Auffassung abzugehen und verweise noch auf Osiand. 81, 2 (ZDMG. 19, 261 ff. = Babylonian & Orient. Record Nr. 56, Vol. V, S. 195), wo שמשות steht, während Zl. 6 שמשות: Aus diesem Wechsel geht doch mit Sicherheit hervor, dass die Suffixe bei dieser Gottheit vom südarabischen Sprachgefühl durchaus in ihrem ursprünglichen Sinne aufgefasst wurden. Durch שמשות wird die Göttin auf die Gemeinde der Religionsgenossen, durch שמש auf den einzelnen Weihenden bezogen. Und überdies, da die Sonnengöttin der Südaraber eben eine Göttin ist, sollte man da bei Wincklers Auffassung nicht das (bisher m. W. noch nicht belegte) weibliche Pluralsuffix erwarten, also vermutlich שמשות? Und wenn (ich glaube) zweimal auch שמשות vorkommt, so spricht auch diese pluralische Form des Substantivs nicht dafür, dass der Name der Göttin als Plural gelte: Falls nicht etwa ein تغليب vorliegen sollte (z. B. = Sonne, Mond und Sterne), so deutet שמשות auf die durch verschiedene Verehrungsorten selbst zu einer Mehrheit von Göttinnen gewordene Sonnengottheit.

Und nun soll nach Winckler auch in dem Königstitel das Suffix von מלדורם bloss durch den Artikel wiedergegeben werden: „(König) ... der Araber“. Ebenso II, 75 מלדורם ומלדורם „den Habeß und den Himyar“. Auch hier sehe ich nicht ein, warum der König von den ihm unterthanen, von den ihm Heeresfolge leistenden Völkern oder Teilen von Völkern nicht als von seinen Beduinen, seinen Abessiniern, seinen Himyaren sprechen sollte, und warum eine solche Bezeichnung nicht auch in dem offiziellen Königstitel Platz haben könnte.

Ich danke also, dass aus den bisher von Winckler vorgeführten Beispielen ganz und gar nicht hervorgeht, dass die Pronominal-

suffixe im Südarabischen artikelhaft gebraucht werden könnten (wie im Äthiopischen). —

Dem arabischen Sprachgebrauch folgend, übersetze ich **אֶרֶב** mit „Beduinen“. Ob zwischen **אֶרֶב** und **עֶרֶב** II, 49 und 64 irgend ein sachlicher Unterschied besteht, weiss ich nicht.

Nach Sab. Denkmäler S. 71 wird nicht daran zu zweifeln sein, dass nicht nur **מֶדִּינָה**, sondern auch **מִדְבָּר** geographische Eigennamen sind¹⁾. Ich weiss nicht, wie man dieselben grammatisch anders auffassen könnte, denn als koordiniert den vorhergehenden fünf Genitiven. Bei Glaesers Übersetzung „Ihrer Araber im Hoch- und Tiefland“ würde man eine Präposition vermissen; bei Wincklers Übersetzung „der Araber von Gebirge und Ebene“ würde ein besonderer Genitivexponent zu erwarten sein (trotz der von Winckler, *altor. Forsch.* I, 885 wohl ad hoc aufgestellten Regel, dass das Suffix besonders dazu diene, *Idäfo-Verbindungen* noch besonders zu determinieren). Ich denke, nachdem die Länderaufzählung durch **מֶדִּינָה** unterbrochen ist, wird sie mit **מִדְבָּר** asyndetisch wieder aufgenommen.

Zl. 7 **וַיָּבֹאוּ** übersetzen Glaser und Winckler mit Recht durch „Sie gelangten“. Das Wort war bisher m. W. aus den südarab. Inschriften nicht bekannt, findet sich aber in den beiden Damminschriften mehrere Male, und zwar so, dass je aus dem Zusammenhang die Bedeutung „gelangen“ deutlich hervorgeht. Offenbar liegt das äthiop. **በጸሐ** vor. Mag die in Delitzsch-Haupts Beiträgen I, S. 28 für dieses Wort vorgeschlagene Etymologie richtig sein oder nicht: Hier anlautendes *b*, dort anlautendes *w* deuten nicht auf Urverwandtschaft, sondern auf Entlehnung. Die Annahme mag nahe, dass schon damals in den nordäthiopischen Volksdialekten **በጸሐ** wie *wayəḥa* gesprochen worden ist (mindestens im Kontexte des Satzes, vgl. *Tigrisgrammatik* § 62 a. A.), was in südarabischer Schrift, vielleicht auch im südarabischen Munde nicht ganz genau wiedergegeben werden konnte, und wofür das nächstliegende eben *wayəḥa* war, d. h. rein labiales *w* für dentilabiales. Aber da sich auch umgekehrt in den Damminschriften *b* für äthiop. *w* zu finden scheint (vgl. zu I, 16), so möchte ich jene Erklärung doch nicht für sicher halten.

Da es sich um die Wiederherstellung des Dammes handelt, der quer durch Thal und Bett des Flusses ging (s. *Journ. asiat.* VII, Bd. 8, S. 8 ff. und *Plan Digue de Mareb* ebenda), so liegt es nah, **עֶרֶב** Zl. 7 in der appellativen Bedeutung „das jenseitige Ufer“ zu fassen; indes stört das ihm vorausgehende **קִרַּם** etwas. **רִיבֹט** Zl. 6/7 ist bereits von D. H. Müller, Burgen und Schlösser II, 13 ff. (vgl. *Sab. Denkm.* S. 68) als „Eigennamen eines Teils der Dammbanten“ erkannt worden. Wohl sicher auf dem südöstlichen Ufer. Also „von der Nähe von Rhythm an, bis sie gelangten“ vor **עֶרֶב**.

1) Vgl. auch Derenbourg, *Études sur l'épigr. du Yémen* Nr. 18, Zl. 6/6; dazu *Osterr. Monatsschr. f. d. Orient* 1884, S. 62.

In וְעִבְדוּךָ Zl. 7/8 liegt ebenfalls der Plural majest. des Perfekts vor „und Sie stellten ihn wieder her“. Die Pluralendung *u* wird, in den Infinitiv tretend, nicht geschrieben. Ebenso sind aufzufassen וְעִבְדוּךָ Zl. 8—9, וְעִבְדוּךָ Zl. 20, וְעִבְדוּךָ Zl. 80, וְעִבְדוּךָ II, 101 bis 102, וְעִבְדוּךָ II, 111 u. a. m.

Die beiden unmittelbar folgenden Wörter מְשָׁרִים וְשִׁנְיָן Zl. 8 machen, da sie indeterminiert, syntaktisch anscheinend isoliert, zur Bildung und zum Verständnis des Satzes nicht notwendig sind, den Eindruck, als seien sie absolute Infinitive zu עִבְדוּךָ, die die nähere Art und Weise des Wiederherstellens näher angeben. Ebenso Z. 29. Noch deutlicher scheinen beide Ausdrücke Z. 78 als absolute Infinitive zu dem Verbum finit. מְשָׁרִי zu stehn. Anders Z. 28, II, 58, II, 111—112. — Zur Bestimmung der Bedeutung von שִׁנְיָן hat bereits Glaser auf S. 18 f. eine Stelle aus einer anderen seiner Inschriften beigebracht: Ich denke dass hier durch die Umgebung für מְשָׁרִי die Bedeutung „seine Gräben“ kasserst nahegelegt wird. Und so möchte ich denn auch in den Damminschriften die Bedeutung „graben“ annehmen. Ist das richtig, so empfiehlt sich für מְשָׁרִים die Bedeutung „manern“ oder ähnlich. Der Damm wurde wieder hergestellt mit Spaten und Maurerkelle. Die Etymologie betreffend, so wird man bei מְשָׁרִים an eine Ableitung von سَوَّرَ, سَوْرَة denken; zu שִׁנְיָן aber fehlt jeder Vergleich. Nur das im Äthiop. recht fremdartig aussehende **W&T** Kiste, Schatzkiste, Sarg könnte wohl ein Eindringling aus dem Sudarabischen sein, würde aber dann — sofern die obigen Ausführungen richtig — diese Bedeutung wohl aus der Bedeutung eines gegrabenen Aufbewahrungsortes entwickelt haben.

Während mit וְעִבְדוּךָ Zl. 6 die Wiederherstellung des Dammes ihrer Länge nach angegeben wird, wird mit וְעִבְדוּךָ Zl. 7 die Wiederherstellung ihrer Höhe nach angegeben: „bis Sie ihn zum Gipfel brachten von der Niederung aus, von Wadi Tmhn“. — Mit Zl. 10 beginnen nun Angaben über Wiederherstellung verschiedener Teile des Dammbaus, die nicht dem eigentlichen Damm angehören. Die Namen für diese einzelnen Teile sind meist nicht mit Sicherheit zu enträtseln.

Zunächst Zl. 10 מִדְּמִן. Das מִדְּמִן bei Derenbourg, *Etudes sur l'épigr. du Yémen* Nr. 14, Zl. 10 ist sicher etwas ganz anderes und hilft nichts, den Sinn unseres Wortes kennen zu lernen. Nur aus dem Zusammenhange, wie ich ihn ratend zu erkennen glaube, mutmasse ich, dass es sich um einen gemauerten Pfeiler beim Schleusenbau handelt: „Und sie stellten wieder her den Pfeiler von seiner Basis an“.

In וְעִבְדוּךָ Zl. 11 vermutete ich wieder den defektiv geschriebenen Plur. majest. eines Verbums irgend welches bautechnischen Sinnes. Von der noch aufzufindenden speziellen Bedeutung wird es abhängen,

wie die nächsten Worte grammatisch aufzufassen sind. — Durch die bekannte Bedeutung des Verbums כָּרַס ist der Sinn des unmittelbar folgenden כְּרִיסִים ungefähr klar: „Bausteine, Steinblöcke“ oder ähnlich. כָּרַס ist bereits bekannt durch Sab. Denkm. S. 92; Derenbourg, *études* Nr. 18, Zl. 2. Dass man heuteutage unter כָּרַס in Jemen rötliche unbehauene Steine versteht, erfahren wir durch Glaser zu II, 59. Vgl. noch Winckler, *altorient. Forsch.* I, 886. כָּרַס (Sab. Denkm. Nr. 18, Zl. 2) wird von Glaser richtig mit „Ziegelsteine“ übersetzt worden sein. Das Wort scheint in singularischer Form kollektiv gebraucht zu werden, denn im Plural müsste voraussichtlich das assimilierte כ wieder erscheinen. Was auch immer die spezielle Bedeutung von כָּרַס sein mag, es liegt nahe, in כְּרִיסִים den allgemeineren Begriff zu sehen, der durch die beiden folgenden Wörter oppositionell näher bestimmt wird, etwa „... mit Bausteinen, Natursteinen und Ziegeln“.

Unmittelbar hieran schliessen sich die schwierigen Worte auf Zl. 18 כְּרִיסִים u. fg. Meine ratende Deutung derselben geht von der Mutmassung aus, dass wir in dem wunderbaren כְּרִיסִים das uralte Fremdwort כְּרִיס, *parvulus*, כְּרִיס vor uns haben. Diese Bedeutung „Eisen“ scheint auch in der andern Stelle ZDMG. 37, 850 zu passen. — כְּרִיסִים sieht aus wie der Plural von כְּרִיס; aber

durch die Bedeutung dieses alten Fremdworts dürfte diese Möglichkeit abgewiesen werden. Vielleicht dürfen wir dem zu Grunde liegenden Singular eine Bedeutung wie כְּרִיס, *angulus* beilegen: „Winkel, Ecke“? Dann würde sich ein Sinn ergeben „und (mit) eisernen Ecken“; d. h. die Ecken des Pfeilers wurden durch eiserne Klammern, Beschläge oder dergleichen noch besonders befestigt. Auch Zl. 76 sind die כְּרִיסִים כָּרַס ein mit כָּרַס zusammen und koordiniert mit diesem aufgeführtes Baumaterial. — Auch dass auf Zl. 18 die כָּרַס offenbar als Nomen regens zu כְּרִיסִים steht, würde passen: „Die Ziegelsteine der Ecken“. Aber die diesen vorhergehenden Worte כְּרִיסִים כָּרַס sind ganz dunkel. Auch durch Sab. Denkm. Nr. 19, Zl. 2 wird כָּרַס nicht deutlicher. Ich rate: „und Haken (Nägel od. dgl.) gesteckt in die Ziegelsteine an den Ecken“, d. h. die Ziegelsteine an den Ecken des Pfeilers wurden auch unter sich noch durch eiserne Stifte befestigt.

Da כְּרִיסִים Zl. 14 noch öfters in der Inschrift vorkommt (auch ohne כָּרַס), so ist an irgend welche etwa durch das zwischenliegende Monogramm verursachte Verwirrung nicht zu denken. Bei dem vierradikaligen Aussehen des Wortes ist es vielleicht erlaubt, an ein Kompositum zu denken, dessen zweiter Bestandteil כָּרַס Wasser ist. Der erstere mag äthiop. *ገገገ* Wand, Mauer sein, so dass das Wort etwa die Bedeutung „Mole“ hatte. (Oder *ገገገ*: *ገገገ*?).

Nach dem eben Gesagten wird auch nicht anzunehmen sein, dass das folgende Wort $\eta\tau\alpha\tau\alpha$ durch das Monogramm in Unordnung gebracht sein sollte. Irre ich mich nicht, so haben wir in dem beginnenden τ hier (sowie mehrfach in den folgenden Zeilen) ein weibliches Relativ sing., = äthiop. ($\lambda\lambda$) τ ?, bezüglich auf das unmittelbar vorhergehende Substantiv; dann die Präposition τ , endlich ein Nomen. Vielleicht darf man dabei an das äthiop.

834 denken: Dass der fremdartige, durchaus nicht wie ω klingende Laut des äthiop. **A** im Südarabischen durch ω wiedergegeben wurde, dürfte kaum befremden: Kein anderer Buchstabe hätte den, vielleicht damals schon nach **III** hin klingenden Laut des äthiop. **A** annähernder wiedergeben können. Ich schlage also vor „Und Sie stellten wieder her die Mole, welche (sich befindet) am Rande des $\eta\tau\alpha\tau\alpha$ “. Letzteres Wort wird auch in diesem Zusammenhange schwerlich deutlicher als bisher; vgl. Glaser, Mittheilungen u. s. w. S. 87; WZKM. I, 99; Glaser, sudarab. Streitfragen S. 28 f.; WZKM. III, 248. Es liegt auch nahe, hier an äthiop.

$\sigma\phi\omega$ zu denken.

Mit $\eta\tau\alpha\tau\alpha$ Zl. 14 ist koordiniert der durch τ angeknüpfte stat. constr. $\kappa\alpha\tau\alpha$ Zl. 16. Zur Bedeutungsfeststellung kann ich nur an das etymologisch unklare äthiopische **Ἰῶῶ** denken, dessen Bedeutung „ausströmen lassen, ausgießen“ sehr wohl in den Rahmen der vorliegenden Beschreibung passen würde. Dann also $\kappa\alpha\tau\alpha$ etwa = **Ἰῶῶ**. Die an die Verschiedenheit der Laute zu knüpfenden Erörterungen unterlasse ich, solange jene Gleichung nicht gesichert ist. Aber noch aus einem anderen, sachlichen Gesichtspunkte scheint es mir naheliegend, in $\kappa\alpha\tau\alpha$ wirklich den „Ausströmungsbau“ (Glaser), die Schleuse zu sehen. Es wird nämlich als Objekt der Ausbesserung erwähnt 1) $\kappa\alpha\tau\alpha$ $\eta\tau\alpha\tau\alpha$ Zl. 16, 2) $\kappa\alpha\tau\alpha$ $\eta\tau\alpha\tau\alpha$ Zl. 17 f., 3) $\kappa\alpha\tau\alpha$ $\eta\tau\alpha\tau\alpha$ Zl. 18, 4) bei der späteren Ausbesserung $\kappa\alpha\tau\alpha$ $\eta\tau\alpha\tau\alpha$ Zl. 80, also fünf verschiedene $\kappa\alpha\tau\alpha$. Es ist nun aber von vornherein mit Sicherheit anzunehmen, dass die Thalsperre eine grössere Anzahl von Schleusen hatte: An den noch heute erhaltenen geringen Resten sind allein drei Schleusen zu erkennen. Ich glaube kaum, dass sich von irgend einem andern Hauptbestandteile des Baues würde sagen lassen, er sei (mindestens) fünffach vorhanden gewesen.

An dieses weibliche, durch den folgenden Genitiv $\eta\tau\alpha\tau\alpha$ determinierte Substantiv $\kappa\alpha\tau\alpha$ schliesst sich nun wieder das weibliche Relativ τ mit dem Nomen $\eta\tau\alpha\tau\alpha$. Über letzteres, öfters in den Inschriften wiederkehrende, aber seiner Bedeutung nach unbestimmte Wort hat zuletzt Mordtmann gehandelt in Beitr. zur Min. Epigraphik S. 116 f.; vgl. auch ZDMG. 46, 530. Abweichend von meinen Vorgängern glaube ich, und zwar nicht nur aus dem Zusammenhange der vorliegende Stelle, schliessen zu dürfen, dass $\eta\tau\alpha\tau\alpha$ irgend eine

allgemein lokale Bedeutung hat, die ich allerdings nicht näher bestimmen kann. Darauf scheint auch hindeuten die bereits von den Bearbeitern der Sabäischen Denkmäler S. 75 gemachte Beobachtung, dass vor כן so häufig die Präpositionen כן und כר stehen. Und vielleicht ist das vor כן ebenfalls häufig sich findende אל auch weiter nichts als אל. Der Hinblick auf سني, سنه würde Bedeutungen wie „Front, Weg, Richtung“ nahelegen. Vermutungsweise schlage ich „Seite, neben“ vor. Also etwa „und (Sie stellten wieder her) die Schleuse von *gailan*, die (sich befindet) neben der Mole“.

Von den beiden auf Zl. 17 nun folgenden Worten וילין דורדו scheint das erstere wieder mit כאבא koordiniert zu sein, direktes Objekt von דורדו Zl. 18. غيل ist ein spezifisch südarabisches Wort

— *Dozy, suppl. II, 295, ZDMG. 58, 656*. Ich möchte zweifelnd vermuten, dass es sich bei וילין um den noch heute erhaltenen „ancien canal“ auf dem linken Ufer des Dene handelt, zwischen dem nordwestlichen Balaqberge und den „restes de la digue“. Die eben genannte Schleuse von *gailan* neben der Mole, wäre dann die noch heute erhaltene, auf dem Plane sofort zu erkennende Schleuse B—A. Also nicht nur die Kanalschleuse hatte dann der König wiederhergestellt, sondern auch וילין דורדו „den Kanal dahinter“. Denn für das immer noch dunkle דורדו (vgl. ZDMG. 87, 888. ZAss. 10, 172) möchte ich die Bedeutung „hinter“ raten (vgl. *فراء*). وילין steht kurz adverbialartig „dahinter“, speziell auf כאבא bezogen müsste es דורדו heißen. Die beiden Worte וילין דורדו gehören eng und unselbständig zum Vorhergehenden, die relative Anknüpfung fehlt; vielleicht deshalb weil eben nur ein וילין bei den Dammanlagen vorhanden war.

Auf Zl. 18 ist in וכן wieder das weibliche Relativ eing. כן zu erkennen, während כן offenbar wirklich die Präposition „zwischen“ ist. Das öfters vorkommende ככלב erweist sich durch die Mination als ein nicht näher zu bestimmender lokaler Eigenname. Am schwersten empfindet man aber, dass über die Bedeutung des determinierten Appellativums כנרין Zl. 19f. sich durchaus nichts einigermaßen Zuverlässiges ermitteln lässt. II, 114 der stat. constr. כנרין. Es dürfte zu übersetzen sein Zl. 17—20 „und (Sie stellten wieder her) die Schleuse, die zwischen dem Kanal und Mflm, und die Schleuse von Mflm die neben dem Ntary und hinter Mflm, und das Ntary das vor dem Damme.“

Das Ende von Zl. 21 ist bereits von Glaser nach Zl. 27 und II, 102 ergänzt worden. Auch den Sinn haben Glaser und Winckler sicher richtig erschlossen. Indem ich aber das von Winckler erschlossene hebr. כעלות, das „Bergwerks“ bedeutet haben soll, auf sich beruhen lasse, verweise ich auf das weit näher liegende

äthiop. ጠብሳ, ጠብሳ, ጠብሳ, ጠብሳ, das ein spitziges eisernes Instrument bedeutet. Und von den Vergleichen, die Dillmann col. 988 bringt, ist besonders معز interesting „das spitze Eisen des Steinbrechers“, neben معبلة. Mit

seinem *so* für Äthiop. *ḥ* verhält es sich wie ሄደ (oben S. 5) zu ስደ and scheint dadurch, sowie durch den Wechsel mit *ḥ* im Arabischen, die Entlehnung zu verraten. Wir dürfen also tatsächlich im Süden eine zwischen בעל und בעל schwankende Wurzel annehmen, die „Steine ausbrechen“ bedeutet. II, 69 finden wir dieselbe in verbaler Gestalt בעל. Über die Bedeutung von פל s. Glaser S. 15 Anm. 1 und S. 90 Anm. 1. Also Zl. 21: „vom Ausbrechen des (Grund-)felsens an“.

Glaser's Lesung zu Ende von Zl. 22 וְיָבִיאוּ עִיר nehme ich als sicher an. Das auf Zl. 28 folgende Wort יִשְׂרָן ist bereits aus Fr. 12, 13, 14 (vgl. D. H. Müller, Burgen und Schlösser II, 18f.) als Bezeichnung einer bestimmten Örtlichkeit, wahrscheinlich im Südosten, bei den Dammbauten bekannt. Die Bedeutung des mehrmals in den Damminschriften wiederkehrenden עיר kann ich nicht sicher bestimmen. Aus naheliegender Etymologie möchte man ja schliessen, dass es irgend ein Ringwall, Umfassungsmauer oder dergleichen ist. Ist die oben S. 6 gegebene Erklärung richtig, so würde aus dem auch hier folgenden Zusatz וְיָבִיאוּ עִיר folgen, dass es ein Bauwerk aus Erd- und Maurerarbeit ist. Es folgt nun auf Zl. 24 aber noch eine nähere Bestimmung וְיָבִיאוּ עִיר וְקִרְיָן, „welcher aus Bausteinen (besteht) und vor dem Damme (sich befindet)“. Durch den offensichtlichen Gegensatz zu Zl. 25, wo von וְיָבִיאוּ עִיר die Rede ist, wird deutlich, dass hier ein Bauwerk gemeint ist, dessen Steine ohne Hilfe von Mörtel aufeinander gebaut sind. Man beachte die Determination in וְיָבִיאוּ עִיר (וְיָבִיאוּ...), gerade so, wie bekanntermassen immer in unmittelbaren Unterordnungen, wie וְיָבִיאוּ עִיר Zl. 25, וְיָבִיאוּ עִיר u. a. m. Ich möchte also von Z. 22 an übersetzen: „Und Sie stellten wieder her die Mauer von Yasrān mit mauern und graben von ihrer Basis an, bis Sie sie zum Gipfel brachten, welche aus Bausteinen (besteht) und vor dem Damme (sich befindet)“.

In וְיָבִיאוּ Zl. 25 ist bereits von Glaser ausser dem Relativ ein Wort allgemein lokaler Bedeutung erkannt worden „in der Nähe“; vgl. Sab. Denkmäler Nr. 31 Zl. 2 u. 4. Es liegt nahe, סן Zl. 19 bloss als eine andere Schreibung dieses וְיָבִיאוּ anzusehen. Also: „und Sie stellten wieder her die Mauer aus Bausteinen und Kalk, welche neben dem Wādi Gz'n (sich befindet)“.

Das Relativ am Anfang von Zl. 26 bezieht sich möglicherweise nicht auf וְיָבִיאוּ, sondern auf גִּזְרָן „welches vor der Kanalschlense und vor dem Auslass Yasrān (liegt)“. Also ein Teil der

Ebene, die nordnordöstlich von den Balagbergen liegt? כִּנְחָתָן לִיכָן Zl. 26 = כִּנְחָתָן לִיכָן Zl. 18.

Zl. 28 „Und Sie hörten auf (وَالْتَمَعُوا) von der Maurer- und Erdarbeit in 27 Tagen und vollendeten es (وَالْتَمَعُوا)*.

Anders als meine Vorgänger möchte ich den Sinn der nun auf Zl. 29 mit וְקָם beginnenden schwierigen fünf Worte erraten.

In מִצְרֵת zunächst vermute ich ein mit مِزْرَ verwandtes Wort, das vom Kam. als ein nur aus Steinen, ohne Kalk und Mörtel aufgeführter Bau angeführt wird. Darauf folgen nun aber gerade die beiden Wörter אֲבִנִים וְגִיר „Steine (vielleicht kleinere Steine) und Kalk“, also gerade Dinge, von denen ein מִצְרֵת frei sein sollte, wofern die Bedeutung des Wortes eben richtig erschlossen. Dann ergibt sich die ungefähre Bedeutung von וְקָם von selbst: Es handelt sich um eine Mauer aus lose aufgetürmten grossen Steinen und Felsblöcken, die nun durch kleine Steine und Kalk gefestigt, ausgefüllt, geglättet wird. Die genauere Bedeutung von וְקָם wage ich allerdings nicht zu ermitteln, trotz Hal. 661, 1 und ZDMG. 87, 887. Der Form nach mag וְקָם konsekutiver Infinitiv sein. Also etwa: „und (Sie) füllten aus die cyklopische Mauer von Q'n mit Steinen und Kalk“. Vgl. II, 44—45.

Zl. 32—35 sind zu sehr verstümmelt, als dass ich versuchen möchte, in ihr Verständnis einzudringen. Zl. 36 וְדָרְסָא wohl passivisch رُفُوا „und was Sie ausgaben“; vgl. Zl. 32 und II, 114 bis

115. זִבְחָם Zl. 42, ebenso II, 124, dürfte als زَبَاتٌ aufzufassen sein, trotz der vielleicht nicht mehr ernst zu nehmenden Mimation. Wegen der Bedeutung vgl. zu II, 124. קִרְטָם Zl. 48, dessen dritter Buchstabe unsicher, verstehe ich nicht.

Bei אֲמָרָם וְצִוָּרָם Zl. 45 handelt es sich, wenn ich recht sehe, um Kamele, die in einem gewissen Gegensatz zu einander stehen: אֲמָרָם dürfte für אֲמָרָם stehn, Plur. zu نَاصِغ „Schöpf- oder Wasserkamel“;

צִוָּרָם dagegen (über dessen Mimation das gleiche wie bei זִבְחָם gilt) dürfte Plural von مَصَانٌ sein, vgl. Lane 2078³ نَاصِغٌ مَصَانٌ. A she-camel that does not come to the watering-trough etc.

וארבע Zl. 46 Versehen für וארבע.

Zl. 51 ff. „Der Monat davon ist der Qd'wn im Jahre 564“. Die Art und Weise der Datumsangabe ist ungewöhnlich; sie hat aber doch ihres gleichen in Langer 7, 8 = Glaser 799, 8, wo = heisst (s. ZDMG. 87, 365 ff.; 43, 653 ff.; Corp. I. S. 76 ff.): רִבְרִיחַן דְּמִלְחָן: „und im Monat Dmhltn im

Jahre 385". Das auffallende י in יְבֹחֶרֶן wird also durch die Damminschrift nicht bestätigt. Und ganz ähnlich Sab. Denkm. Nr. 81, 5 וְשֵׁן נִחַם וְשֵׁן וְשֵׁן בְּחֶרֶן יְבֹחֶרֶן וְשֵׁן וְשֵׁן ... im Jahre 669".

Ich halte es für unmöglich, dass אָבֶר Zl. 54 von einem „Eröffnen“ des Dammbaues gesagt sein könnte; vielmehr ist hier schon (vorläufig) vom Durchbruch, von der Zerstörung des Dammes die Rede: „Und er wurde durchbrochen, nachdem das Jahr (564) vergangen war, und Sie aus ihm das Land bewässert hatten, nachdem der Frühling vergangen“. Durch עָבֶר wird es naheliegender, beide-male auch אָבֶר als Verbum, mithin בִּן als Konjunktion aufzufassen.

Ich nehme אָבֶר in der gewöhnlichen Bedeutung אָבֶר praeteriit, abiit und glaube, dass es im Gegensatz zu אָבֶר Zl. 59 steht. — Leider fehlen jetzt anscheinend zwei Buchstaben.

Zl. 59 „Wie nun der Frühling (des Jahres 565) eintrat, und ..“. Dem erst von Mordtmann richtig gedeuteten אָבֶר (WZKM. 10, 156 f.) ist hier noch אָבֶר vorgesetzt. Jedes hätte wohl auch einzeln genügt. אָבֶר in zeitlicher Wendung: Vertragsinschrift Zl. 15 (Glaser, Abessinier S. 42). — Entweder mit אָבֶר Zl. 60, oder mit אָבֶר Zl. 61 beginnt der Nachsatz: „im Monat Dibtu 565 (.) da wurde durchbrochen die Mole u. s. w.“

אָבֶר Zl. 64 verstehe ich ebensowenig, wie es meine Vorgänger zu verstehen scheinen, die ihm Bedeutungen beilegen, die wohl nur aus dem Zusammenhang erschlossen sind.

Als der Dammbruch stattfand, war der König gerade auf einem Zuge durch Himjar und Hadramaut. Dort erreichte ihn die Schreckenskunde und veranlasste ihn, mit seinem Heere nach Marib zurückzukehren. Dies ist der Inhalt von אָבֶר Zl. 64 bis אָבֶר Zl. 72, den ich im allgemeinen, nicht aber in allen Einzelheiten sicher zu erkennen glaube.

Was bedeutet zunächst die Wurzel אָבֶר, die Zl. 65—66 und in den folgenden Zeilen in verschiedenen Ableitungen viermal vorkommt? Mag diese Wurzel, die hier ja nicht zum ersten Male in den Inschriften auftritt (Hal. 872, 882 = ZDMG. 47, 401 f.; ZDMG. 28, 480; Mordtmann, Beitr. min. Epigraphik 75) anderswo immerhin anderes bedeuten, hier vermute ich, dass wir das athiop.

אָבֶר (dessen Herkunft bisher anders beurteilt worden, s. Porjes, Verbalstambildung S. 845; meine Amhar. Sprache § 100 f.) in seinen Ursprüngen vor uns haben. Auf diese Anknüpfung brachte mich der Inhalt der Zeilen, wie er allmählig vor mir auftauchte, in Verbindung mit dem bereits meinen Vorgängern aufgefallenen אָבֶר von אָבֶר Zl. 67, für welches אָבֶר zu erwarten wäre: Zum Hifil (אָבֶר) sich stellendes Abstraktnomen mit vorgesetztem אָ aus אָ. Von diesem Abstraktum ist das athiop. אָבֶר denominiert. Wir haben hier ein Beispiel des bereits von Dillmann behaupteten Wandels von אָ in אָ; schliesslich Übergang des אָ vor אָ in אָ.

* דא Zl. 66 ist in der Sprache dieser Inschriften die Negation, wie ich bei II, 12 zuerst erkannte. (Vorher dachte ich bei דא an athiop. **HO** erzählen).

Ich weiss wohl, dass der Singular ורר Zl. 64—65 auch wohl als Prädikat zu dem folgenden מלכן aufgefasst werden könnte, glaube aber, dass thatsächlich רעצם Zl. 65—66 Subjekt zu ורר ist und übersetze Zl. 64 ff.: „Und als zu dem König in Himyar und Hadramaut eine Schreckenskunde durch einige Stämme gelangte, die (vorher) nicht zu Ihnen gekommen war (רר)“. Hieran schliesst sich unmittelbar

ויררן Zl. 66 f. „Es ist zu Ende mit Marib und dem Damme“. Wir hatten Zl. 29 ורר als „zu Ende führen, vollenden“ angenommen; ich glaube nicht, dass es hier in wesentlich anderer Bedeutung vorliegt. Es dürfte das unpersönliche Passivum ורר anzunehmen sein. Jene drei Worte bilden den Inhalt des

umlaufenden schrecklichen Gerüchts. Dann folgt der Nachsatz:

ויררן Zl. 67 „da ergreif Sie Schrecken“.

Und nun scheint es mir, als begünne mit וררן Zl. 68 asyndetisch nochmals ein Vorderatz zu dem eben angeführten Nachsatz: „als gejammert wurde: Die Stämme der Ebene sind in Verderben und Tod versetzt worden, und (der Damm) ist durchbrochen worden im Frühling nach einem Jahre“. ורר setze ich zweifelnd =

ویر, 8. Konj. von athiop. **ወረወረ**, etwa **ویر**, stelle

ich hinsichtlich der Bedeutung mit ویر zusammen „übertragen, in einen andern Zustand versetzen“. Zum Wechsel von Wurzeln prim. **و** und prim. **ر** vgl. Sab. Denkmäler S. 84 a. E.; Haupt-Dehitzsch Beiträge I, 86 f. (Dazu Dillmann in Deutsche Literaturzg. 1890 Sp. 1502, Barth, Etym. Studien, S. 68 f.), ZDMG. 48, 650. ویر nach Ablauf des (ersten) Jahres: Zu Ende Frühling 564 war der Damm laut Zl. 56—58 wieder im Betriebe, und im Frühling 565 wurde er abermals durchbrochen. Dieses schlichte ویر Zl. 69 f. giebt eine gewisse Gewähr dafür, dass auch mit ویر Zl. 55 nicht mehr, als mit dem blossen ویر gesagt sein soll.

Zl. 70 ff. „Und als (diese Kunde) Sie aus Himyar und Hadramaut fortschreckte, da waren die, welche mit dem Könige zogen 20 000“. ویر, also der Singular von Vielen, während der Plural vom König allein: Wie so oft in äthiopischen und amharischen Chroniken.

Von ویر Zl. 72 an bis zum Schluss ist die Inschrift leidlich klar. Freilich die bautechnischen Ausdrücke werden auch jetzt nicht verständlicher. Auch ist nicht immer klar ersichtlich, wo zu den durch و eingeführten Vorderätzen die Nachsätze beginnen.

Zum Teil sind daran Lücken schuld, zum Teil der Umstand, daß γ offenbar auch den Nachsatz einführen kann. — Zu dem Plural מִלְּחָם Zl. 75, II, 107 ff. vgl. Hommel, *südarab. Chrast.* S. 46 e. מִלְּחָם Zl. 75 dürfte adv. חַרְצָא eifrig sein. Weniger sicher ist die syntaktische Stellung desselben Wortes Zl. 81. Bei לְמַרְר Zl. 78, möglicherweise מִלְּחָם , kann man an جِد denken, aber auch wohl an لَبِد : Die ungefähre Bedeutung ist klar.

מִלְּחָם Zl. 83 ist offenbar *athiop.* 348 Mahl (Dillmann, Sp. 90), dessen Schreibung durch diese Stelle also anders bestimmt würde, als sie bei Dillmann angesetzt ist. מִלְּחָם Zl. 84 ist schwärzlich = نَسِي , denn allem Anschein nach handelt es sich um keinerlei Opfer, noch um irgend welches Gießen (Wellhausen, *Reste* 142); vielmehr handelt es sich, wie oben Zl. 86 ff., um Beköstigung oder Löhnung der Arbeiter. Und da liegt es denn nahe genug, nachdem oben vom Mahl die Rede war, מִלְּחָם mit hebr. מִלְּחָם zusammenzustellen, das in erster Linie „Schlachtvieh“ bedeutet haben muss; vgl. P. Haupt in *The Johns Hopkins University Circulars*, Nr. 58, May, 1887 (*Hebraica* vol. III, p. 107 ist mir nicht zugänglich), weiter die bei Gesenius-Buhl¹⁹ 499 angezogenen Stellen. — Was מִלְּחָם Zl. 84 ist, weisse ich nicht; aber auf לְמַרְר für die Arbeiter unmittelbar folgend und ihm angereicht, muss es einen ähnlichen Begriff bezeichnen.

Nachdem zunächst im allgemeinen angedeutet worden, dass der König Ausgaben „an Mahl“ und „an Schlachtvieh“ gehabt, beginnt mit Ende der Zl. 84 die genauere Aufzählung, und zwar zunächst der Mehlsorten, wie oben Zl. 87, wo jene vorläufige Andeutung nicht vorangeschickt ist. מִלְּחָם Zl. 86 ist חֲרָדָא (Dillmann 878); vgl. Fraenkel, *Fremdwörter* S. 82. Sodann folgt — ebenfalls wie oben Zl. 41 — Zl. 88 die genauere Aufzählung des Schlachtviehs. Zum Schluss hier wie dort die Getränke und sonstigen Lebensmittel. Zu dem von Glaser wohl richtig = hebr. קִיכֹב gesetzten כִּיכֹב Zl. 95 Centner möchte ich das Mahriwort *kubkob* Stern (*ZDMG.* 27, 277) vergleichen: Beide sind wieder auf die Grundform zurückgegangen.

Zl. 97 ff. „Der Monat davon ist der Dd'w 565“. Das wird doch wohl derselbe Monatsname sein, wie der Zl. 51 erwähnte Dd'wn . Also die erste Wiederherstellung ist datiert vom Monat Dd'wn 564 (Zl. 51). Nach Ablauf des Frühlings desselben Jahres war der Damm wieder im Betrieb (Zl. 56—58). Daraus folgt, dass der Dd'wn vor Ablauf des Frühlings fällt, oder mindestens unmittelbar nach Ablauf desselben. Die Möglichkeit, dass dieser Monat einer etwa noch vor dem Frühling fallenden Jahreszeit des südarabischen Kalenders angehöre, wird durch folgende Erwägung abgewiesen: Im Monate Dfbtn (Zl. 60) des Frühlings (Zl. 69) 565

Brach dann der Damm aufs neue, und im Monate Dd'w(n) 565 war die zweite Wiederherstellung vollendet. Daraus folgt, dass der Frühlingsmonat Dibtu im sudarabischen Kalender dem Monate Dd'w(n) voranging.

II.

Zl. 4. Wie das dem Eigennamen אברר vorhergehende אן zu deuten ist, ergibt sich aus § 85 meiner amharischen Sprache; vgl. ebenda S. VII f. Zur Sache vgl. weiter Kuhn's Literatur-Blatt II, 59; Dillmann's chrest. aeth. S. 123, Zl. 1; Wright zu Josua Styl. cap. XVI.

Dass das auf den Eigennamen folgende, von Glaser גזר geleseene Wort äthiopisch ist, wird Glaser mit Recht angenommen haben. Aber das von Dillmann einmal belagte, den Äthiopen selbst nicht mehr verständlich ለዛ vir fortis, strenuus scheint mir immerhin unsicher. Da Glaser S. 52 Anm. 2 bemerkt, die Buchstaben ረ und ረ seien in dieser Inschrift bisweilen absolut nicht zu unterscheiden, so denke ich גזר lesen zu dürfen, d. i. äthiop.

ዐዛዚ, ለዛዚ Befehlshaber, aber schon mit dem amharischen Lautwandel des H in ሄ. ሄ! Das konnte nicht anders als durch גז (جى) wiedergegeben werden.

ገዢ Zl. 9 heisst hier sowie Zl. 12, 55 offenbar „rebellieren“. Als Nomen ist ገዢ bereits seit längerer Zeit bekannt in einer Bedeutung wie „Herr, Führer“; vgl. WZKM. II, 198. Das Verbum mag eigentlich bedeuten „sich zum Herrn aufwerfen, die Herrschaft an sich reissen“. Bei dem gänzlichen Mangel einer zu Tage liegenden Etymologie, kam mir einen Augenblick der Gedanke, der Ursprung dieses Wortes sei in dem äthiop. ለገላዘት oder ለገላስት, plur. von ለገዚ, ለ Herr, oder in ገዘለት, amhar. ገዛት Herrschaft zu suchen (? ?).

Zl. 10 ff. Es wird mir schwer zu glauben, dass zwei ganz verschiedene Bedeutungen der Wurzel خلف in ganz naher Aufeinanderfolge vorliegen sollten. Ich glaube nicht, dass ገዢ hier heisst „die Treue brechen, abfallen“, als vielmehr „sich zum Chalifen erklären“. ገዢ ገዢ also „als die Herrschaft an sich riss und sich zum Chalifen erklärte“.

Das Subjekt zu diesen beiden Verben folgt unmittelbar: በገዢ በገዢ der General Jazid ben Kabzat. Bei dem ersten Worte fiel mir sofort der bekannte äthiopische oder vielmehr amharische Titel ለገዢ (ለገ : ለዘገ) ein. Wenn dieser Titel heutzutage neben seiner vollen Form oft die Abkürzung ለገ zeigt, so ist es wohl möglich, dass derselbe auch schon vor 1800 Jahren eine Abkürzung wie ለገ hervorgebracht

hat. Abgesehen von dem ersten Konsonanten würde בִּנְדֹן so genau wie möglich mit dieser Abkürzung übereinstimmen (das schliessende ך ist natürlich der Artikel). Darüber, wie an Stelle des äthiopischen **Ṣ** ein ב eingetreten, wird man wohl nur Vermutungen aufstellen können; denn wer kann wissen, woran die Südaraber etwa bei dem fremdländischen Titel dachten! Möglich auch, dass man früher **ṢṢṢ: ḌḤṢṢ** sagte.

Zl. 11. **ḌḤṢṢṢ** u. s. w. Etwa **خليفة** „zu Ihrem Chalifen, den Sie über Kdt eingesetzt hätten“. Der Plural **ḌḤṢṢṢ** Zl. 86 **خلائف**.

Zl. 12 f. **ḌḤṢṢṢ**. Wenn ich die Inschrift bis hierher richtig verstanden habe, so ergibt sich für das bisher rätselhafte **ḌḤ**, das an drei Stellen der beiden Inschriften auftritt, aus dem Zusammenhange der Sinn einer Negation. Und dieser Sinn passt auch an den beiden anderen Stellen. Das alte **ḌḤ** (Hommel, Ohrest. S. 53 a. E.) hat sich hier also wohl in **ḌḤ** umgestaltet. „Während ihm das Chalifat (in Wirklichkeit) nicht zukam“.

Den Inhalt der Worte **ḌḤṢṢṢ** Zl. 18 bis **ḌḤṢṢṢ** Zl. 20 haben meine Vorgänger im allgemeinen wahrscheinlich richtig erfasst; aber im einzelnen ist es schwer, Rechenschaft von der Übersetzung abzugeben. **ḌḤṢṢṢ** (auch Zl. 97), **ḌḤṢṢṢ** (vgl. Sab. Dankm. S. 89) sind unbekannter Bedeutung; ausserdem ist es mir fraglich, ob sich **ḌḤṢṢṢ** ohne Relativ oder Konjunktion in intentionellem Sinn an das Vorhergehende anschliessen könnte. — Nur in einem Punkte glaube ich hier etwas weiter gekommen zu sein, nämlich hinsichtlich des Namens **ḌḤṢṢṢ**. Zl. 86 f. finden wir zwei ähnliche, **ḌḤṢṢṢ** und **ḌḤṢṢṢ**. Ich sage ähnliche, weil wenigstens mir an allen dreien sofort der eigentümliche Ausgang **Ḍ** auffiel. Denselben finden wir freilich auch in **ḌḤṢṢṢ**, wo er sich aber aus der äthiopischen Etymologie des Namens sogleich erklärt. Nicht so in jenen dreien. Ich halte diese für verkürzte Namen, das **Ḍ** für letzten Rest eines Gottesnamens oder für die Vertretung eines solchen. **ḌḤṢṢṢ** ergibt sich also als Verkürzung von **ḌḤṢṢṢ**, **ḌḤṢṢṢ** u. ähnl.; vgl. hebr.-phöniz. **ḌḤṢṢṢ**. Ebenso erweist sich **ḌḤṢṢṢ** als Verkürzung von **ḌḤṢṢṢ** od. ähnl., merkwürdigerweise schon mit Diphthongisierung 'aud statt 'add! Unklar ist mir nur der Ursprung von **ḌḤṢṢṢ**. Ist vielleicht **ḌḤṢṢṢ** zu lesen? Dann würde **ḌḤṢṢṢ** zu Grunde liegen.

Mit **ḌḤṢṢṢ** Zl. 20, das ich als **ḌḤṢṢṢ** auffasse, beginnt wohl der Nachsatz: „da töteten sie ihn und warfen nieder die Festung Kdr“. Ich sehe nicht ein, weshalb **ḌḤṢṢṢ** hier nicht dieselbe Bedeutung habe soll, wie Gl. 825, 12 (Mordtmann, himjar. Inschriften und Altart. S. 9; Mitteil. Vorderasiat. Gesell. II, S. 344). Es handelt sich um Zerstörung der Festung nur insoweit, als eine Zerstörung zur Eroberung nötig war. Die siegreichen Auführer

konnten sich immerhin in der eroberten Festung wieder verschanzen und verteidigen (Zl. 77).

𐩣𐩢𐩨 Zl. 22 sicher von Winckler richtig als „bekämpfte“ aufgefasst.

Zl. 23 „Und er machte zum Gefangenen Māzin Hgn den Damariten“. Da 𐩣𐩢𐩨 offensichtlich der bekannte Namen 𐩣𐩢𐩨 ist, wird 𐩣𐩢𐩨 als Beinamen zu diesem aufzufassen sein.

Für 𐩣𐩢𐩨 Zl. 24, 28, 94 legt der Zusammenhang der Stellen genau die Bedeutung des äthiop. 𐩣𐩢𐩨 so sehr nahe, dass ich auf die ZDMG. 48, 65f. (vgl. 50, 142) gemachte Zusammenstellung

mit einem aus 𐩣𐩢𐩨 entstandenen 𐩣𐩢𐩨 zurückkommen möchte. Vielleicht geht das umgestellte 𐩣𐩢𐩨 vom Kausativ 𐩣𐩢𐩨 (Vertragsinschrift 19 u. 22) für 𐩣𐩢𐩨 aus.

Bei 𐩣𐩢𐩨 Zl. 29 scheint Glaser an äthiop. 𐩣𐩢𐩨, 𐩣𐩢𐩨 zu denken, wenn er das Wort mit „Tiefebene“ oder „Schluchten“ übersetzt. Im Hinblick auf ZDMG. 47, 391f. möchte ich diese Deutung (die mir übrigens auch zunächst einfiel) bezweifeln. Ich glaube, 𐩣𐩢𐩨 wird zu deuten sein = 𐩣𐩢𐩨 „und Sie durchzogen die beiden Bergpässe von Saba“.

Mit 𐩣𐩢𐩨 Zl. 29 weiss ich nichts besseres anzufangen als vermutungsweise zu übersetzen „und Sie schwenkten links ab von Sirwāh über Nbtm nach ‘Abrān“.

Das Zl. 33, 40, 56, 63, 79 vorkommende Verbum 𐩣𐩢𐩨 übersetzt Winckler mit „entbieten, aufbieten“ (das Heer, eine Aufforderung), Glaser mit „an die Spitze (des Heeres) treten“, „beordern“ und „(eine Aufforderung) richten“, beide den Sinn des bisher unbekannten Verbs offenbar lediglich aus dem Zusammenhang erschliessend. Auch ich weiss eine sichere etymologische Anknüpfung des Verbums nicht; aber mir fällt bei 𐩣𐩢𐩨 das etymologisch gleichfalls unklare, sehr gewöhnliche amhar. 𐩣𐩢𐩨 ein (Abbadie, dictionnaire amariñña 729; meine Amhar. Sprache S. 240f.), dessen Bedeutung „bereiten, vorbereiten, in Ordnung bringen“ hier wohl passen würde. Vielleicht stehen beide in irgend welchem Zusammenhange miteinander. Das von Dillmann (col. 1068) einmal belegte spätäthiop. 𐩣𐩢𐩨 mag erst aus dem Amhar. rückgebildet sein. — In 𐩣𐩢𐩨, 𐩣𐩢𐩨 Zl. 33, 40, 52, 78 haben auch meine Vorgänger den äthiop. Plural 𐩣𐩢𐩨 sicher nicht erkannt.

Ich übersetze also Zl. 32f. „Und wie Sie nach Nbtm gelangten, rüsteten Sie Ihre Truppen gen Kdr“. Also noch bevor der König das Ziel seines Marsches, ‘Abrān, wo nach Zl. 24 der Rebell Yazid stand, erreicht hatte, sandte er seine Truppen nach der Festung Kdr, in der sich die aufständischen Grafen verschanzt hatten (Zl. 77), nachdem sie sie erobert (Zl. 20f.). Der Grund, weshalb der König

schon bevor er das Ziel seines Heereszuges erreicht, sein Heer anderswohin entsendet, folgt Zl. 38 f.: Der Rebell Yazîd hatte sich beim Anmarsch des Königs unterworfen und war dem Könige bis Nbjm entgegengekommen.

Nach Zl. 25 f. hatte der König den Feldzug gegen den Rebellen Yazîd unternommen mit seinen abessinischen und himjarischen Truppen. Nach der Unterwerfung Yazîds, in Nbjm, rüstet er nun nicht sein ganzes Heer gen Kdr, sondern לְרִיבָהּ Zl. 38—34 erhält als einschränkende Apposition: אֵלּוּ וְלֹאֵי. Also jedenfalls himjarische Truppen, aber auch nicht die sämtlichen himjar. Truppen, denn Zl. 75 zeigt den König auch noch von himjarischen Truppen umgeben. In אֵלּוּ וְלֹאֵי liegt es am nächsten, Teile der abessinischen Truppen zu sehen. Indem ich auf Glaser, Abessinier S. 14 ff. verweise, verzichte ich darauf, die Sache klar zu stellen. Dass der König nicht ganz ohne Truppen geblieben, ist übrigens nicht nur an sich wahrscheinlich, sondern wird auch durch Zl. 48 ff. nahegelegt.

Der Sinn der Worte וְיָרֵד יָדָא Zl. 39 ist klar. Wörtlich „er liess seine Hand zu Ihnen zurückkehren“ (أعاد). Gegensatz zu נָרַע יָדָא מִן הַطָּאעָ ou أخرج يدا من طاعة *se révolter* bei Dozy, suppl. II, 860*. Vgl. Zl. 51, 79.

Glaser's Text bietet Zl. 40 וְכִי. S. 45 Anm. 4 sagt Glaser aber, er „lese“ statt dessen וְכִי. Ich weiss nicht, ob daraus etwa zu schliessen ist, dass das ן unsicher. Ich würde in וְכִי den Infinitiv des Qal, in וְכִי den des Piel sehen. Für die Konstruktion der Wortgruppe also ganz gleich.

Zl. 44 finden wir einen neuen, unbekannten und unverständlichen heutechnischen Ausdruck: חֲכֻמָּה. Denselben auch Zl. 118. וְכִי Zl. 46, 69, 76 Konjunktion gegenüber der Präposition בְּכִי, wie וְכִי : חֲכֻמָּה. Zl. 76 noch וְכִי dass.

וְכִי Zl. 48 (الْعَهْد) beziehe ich mit Glaser auf das Gelöbnis des Yazîd.

Zl. 48 ff. „da sandten Sie den N. N., damit er demütige die Araber, welche sich nicht mit Yazîd unterworfen hatten“. Der Name בִּירְכָן, den Glaser Zl. 48 im Texte giebt, ist laut S. 46 und 98 keineswegs sicher. Aus dem Zusammenhange ergibt sich, dass בִּירְכָן Konjunktion finaler Bedeutung sein muss. M. W. bisher nicht belegt. Man denkt dabei an وَرَيْتَ und es scheint wohl möglich, dass aus der zeitlichen Bedeutung „so lange als“ eine finale Bedeutung entstanden sein könnte. Dem Imperfektum יִרְכָן steht Zl. 64 der konsekutive Infinitiv ן gegenüber: Was Zl. 49 erst als beabsichtigt dargestellt wird, ist Zl. 64 vollendete Thatsache: „nachdem Sie ... und die Araber gedemütigt hatten“. Ich denke bei יִרְכָן ן namentlich an äthiop. ደደደ. — אֵלֶּה ist Zl. 49, 55, 77,

78, 81, 100 sicher als Relativum plur. aufzufassen, fast = **الذات**, **الذات**, nicht als Demonstrativ wie bei Hommal, chrest. S. 14 a. E.

(Über **מלח** in anderer pronominaler Bedeutung: WZKM. 10, 157 f.) — Glaser deutet in seinem Text an, dass nach **מלח** auf Zl. 49 möglicherweise noch ein Buchstabe folge. Ich glaube das nicht. Die Zeile enthält 12 Buchstaben, wie die meisten andern. Nur wenige Zeilen enthalten 1—2 Buchstaben mehr. Aber dann wüsste ich auch nicht, was anderes zwischen Relativ und Verbum hier noch stehen könnte (vgl. Zl. 55, 77, 78, 81, 100), als höchstens die Negation, d. i. **אין**! — Ich zweifle nicht, dass Zl. 50 **אין** zu lesen ist, nicht **אין**, d. i. äthiop. **ገብረ**, amhar. **ገብ** in der im Amhar. so gewöhnlichen, auch im Äthiop. einigemal belegten Bedeutung „sich unterwerfen“. Dagegen Zl. 80 „zurückkehren“.

Es ist als anzunehmen, dass (Zl. 88 f.) Yazid nur für seine Person, oder nur mit einem Teile seiner Anhänger sich dem Könige unterworfen hatte, während andere noch im Anfuhr beharrten, — ganz abgesehen von den Grafen, die sich in Kdr verschanzt hatten.

Das unsichere Wort zu Ende Zl. 52 und Anfang Zl. 58 wage ich nicht herzustellen, möchte aber glauben, dass Wincklers Auffassung „in Treuen“ der Wahrheit näher kommt, als die Glasers „in Marib“; denn der König wenigstens ist noch gar nicht in Marib. Vgl. Zl. 97.

קרנ Zl. 54 = **(T)ḫḫ** sie bekämpften vgl. Zl. 79. (Vgl. Darenbourg, *Études sur l'épigr. du Yémen* Nr. 14, Zl. 5.)

Mit **מלח** Zl. 55 scheint der Nachsatz zu beginnen. Nachdem sich alles unterworfen, und die in Kdr verschanzten, noch nicht unterworfenen Grafen durch das Belagerungsheer eingeschlossen worden, kann der König daran denken, den durchbrochenen Damm wieder herzustellen.

Zl. 57 finden wir einen neuen bautechnischen Ausdruck **חורר**. In verbaler Form kehrt derselbe Zl. 110 wieder: **חורר** **חורר**. Nur als schwache Vermutung wage ich **חורר** = **חורר**, **חורר** zu setzen, also in der Bedeutung anzunehmen; für welche in der vorigen Inschrift **חורר** zu stehen scheint; das Verb **חורר** entsprechend „mit Eisen beschlagen“.

Was **חורר** Zl. 59 ist, weiss ich ganz und gar nicht. — Was man unter **חורר** (wenn Gl. dieses Wort so richtig ergänzt hat, ohne Mimation) heutzutage versteht, liest man bei Glaser S. 47 Anm. 1. Die Benennung scheint aber doch von der Bearbeitung durch einen Handwerker hergeleitet zu sein; vgl. Sab. Denkm. S. 92; ZDMG. 49, 717 f.; Darenbourg, *Études sur l'épigr. du Yémen* Nr. 18, 2, Nr. 14, 17. — Auch für **חורר** Zl. 60 weiss ich keine bessere Deutung als die Glasers.

Zu **חורר** Zl. 60 vgl. ZDMG. 42, 60 (Mitte).

רִבְמָר Zl. 61 gehört nur zu dem unmittelbar vorhergehenden Worte מִבְּרִיחַ, nicht auch zu עֲרִיב וְרִיב. Denn die Dammbauten sind eine Stunde oder mehr von Marib entfernt; wohl aber war infolge des Dammbrechens Marib selbst von Verwüstung und Zerstörung betroffen worden. Und eine Bedeutung, wie die letzteren, müssen wir offenbar מִבְּרִיחַ beilegen: Wir haben den Ursprung von Äthiop. ማርብ Trümmer, Ruinen, ማርብ zerstört, verwüstet sein vor uns (trotz Barth, Etymol. Stud. S. 50 Anm.).

וְרִבְמָר Zl. 61/62 = وَرَبْمَر, aber nicht in der Bedeutung des arab. Verbs „er bedrohte sie“, auch nicht etwa „er versprach ihnen“, sondern wie im Hebr. רִבֵּי, „er bestellte sie, setzte ihnen einen Termin“. Diese Bedeutung haben bereits meine Vorgänger erkannt. Aber ein Infinitiv der 4. Konjugation, wie Glaser will, ist hier sicher nicht anzunehmen, vielmehr ist die Form als 3. Pers. sing. masc. Perf. aufzufassen, Fortsetzung von רִבֵּי Zl. 56. — Die Erwägung, dass wir in diesem Texte die im Arabischen erheblich zurückgedrängte Bedeutung „einen Termin festsetzen“ der Wurzel רִבֵּי offenbar noch häufiger finden, ferner der anscheinende Wandel der Negation לֹא in לֹא (vgl. auch zu Zl. 92), sowie andere, noch anzuführende Thatsachen haben mir die Überzeugung wachgerufen, dass die im Äthiop. bisher vermisste Wurzel רִבֵּי (außer vielleicht in ማርብ) in ማርብ, amhar. ሞል vorliegt, so dass also auch diese heimatlose Wurzel (Delitzsch-Haupt, Beiträge II, 828) nunmehr ihre Verwandten gefunden hätte. Man beachte zunächst, dass nach Munzinger im Tigrē ሞል noch nicht schlechthin „Tag“ bedeutet, sondern „jour convenu de conseil“, also ganz ähnlich wie ربيع, obwohl das Verbum ሞል auch im Tigrē schon schlechthin bedeutet „passer la journée“. Das auf Zl. 95 vorkommende Substantiv ሞል Termin entspricht so ziemlich der Bedeutung dieses Tigräwortes ሞል und dürfte dem Äthiop. ሞል(ት) gleichzusetzen sein. Ferner bedeutet im Amharischen ሞል, auch noch ሞል geschrieben, convention, contrat, ጥያቄ fit une convention, ሞል quirespecte une promesse, ሞል teneur de promesses (Abbadie, dict. amariñña 648); also namentlich das den beiden letzteren Beziehungsadjektiven zu Grunde liegende Substantiv ganz in dem Sinne wie وعد Versprechen, Verheissung. Wir werden also annehmen müssen, dass ሞል im Äthiopischen ursprünglich die Bedeutungen von ربيع, وعد gehabt hat, und dass mithin ሞል(ት), ሞል(ት) ursprünglich nur den bestimmten, festgesetzten Tag bedeutet haben

(vgl. bei Dozy *وَعَدَهُ يَوْمًا* il lui fixa un jour), nicht den Tag schlechtlin. Die in der Litteratur ausschliesslich vorliegende Bedeutung „den Tag verbringen“ des Verbums **ΦΩΛ (PA)** ist denominiert von der späteren Bedeutung der Substantiva **ΦΑΤ, ΦΩΑΤ**. — Über die Entstehung der Bedeutungen der Gruppe **ΦΩΛ** Wächter, **ΦΩΩΛ** Gefängnis, **ΦΑ: ΦΑ** sentinelle de la caravane könnte ich nur unsichere Vermutungen aufstellen. — Vgl. Barth, etymol. Stud. § 22.

כרי Zl. 65 schwerlich „zurückkehren“, möglicherweise „eilen“. Vielleicht als Piel aufzufassen wegen des *י* an dritter Stelle (statt *י*; vgl. ZDMG. 37, 408 f., 406).

Zu **בנה** Zl. 66 vgl. Fraenkel, Fremdwörter 274; WZKM. III, 355. Ausdruckweise und Zusammenhang lassen es als möglich erscheinen, dass die Kirche infolge des Dammbruches beschädigt oder zerstört war, also wiederhergestellt und neu geweiht werden musste.

Ich wünschte, meine Vorgänger hätten ihre Übersetzungen der schwierigen Worte **בְּבִיטְוֹתָהּ** Zl. 67 etwas begründet; vielleicht wäre mir dann ein Irren erspart geblieben. Ich kann aus **בְּבִיטְוֹתָהּ** nichts anderes herausfinden, als **مُسْتَوَلَاهَا**, was ungefähr das Gegenteil von „ihrem Dienste“ ist, wie Glaser und Winckler übersetzen. Sodann **כבדו**: Es liegt ja am nächsten, das Wort in **כ** **בדו** zu zerlegen. Aber auf **בדו כבדו** könnte sich **כדו** grammatisch nicht beziehen, höchstens dass man es adverbialisch „dort“ wenden könnte. Und dann würde die Unterdrückung eines Verbs, wenn auch vielleicht nur des Verbs „sein“ nach der Konjunktion **כ** immerhin hart berühren. Es kommt mir die Vermutung von fern, dass **כבדו** = **נִסְו** sei; „Sie weihten die Kirche von Marib, desgleichen einen Presbyter, der in der Herrschaft über sie sei“. Also einen höheren Geistlichen, einen präpositus niederer?

Oder etwa **كَبَّهُو قَسِيَس**? Zu **بְּהו** s. namentlich Dozy supplement.

Zl. 68. Glaser ist nicht sicher, ob **יכר** oder **יקר** zu lesen ist; dasselbe Verbum und derselbe Zweifel kehrt Zl. 116 wieder. Über die Bedeutung kann keine erhebliche Meinungsverschiedenheit bestehen: Der Zusammenhang weist an beiden Stellen deutlich auf „sich an etwas machen, sich anschicken, sich wohin begeben“ od. ähnl. Es liegt nahe, an ein dem arab. **وَجَعَ** paralleles sudarab. **يكر** zu denken¹⁾. — Der Zusammenhang scheint weiter darauf hinzuweisen, dass das verstümmelte Wort **כַּר** am Ende der Zeile „bis dass“ bedeutet, was auch Glaser vermutet hat.

Mit **וכבדו** Zl. 70 beginnt der Vordersatz eines neuen verständlichen Satzes: „Und als Sie begonnen hatten, zu . . .“ So auch

1) Obwohl die W. **כַּר** im Sudarab. belegt ist: WZKM. II, 195; ZDMG. 30, 679.

schon Glaser. Der Nachsatz beginnt mit כן Zl. 72: „Da trat auf Verderben und Pest unter den Stämmen und in der Stadt“. בלבב ist bereits aus I, 69 bekannt, wo es mit מרמ verbunden ist. Diese

Zusammenstellung, sowie Bedeutungen des arab. صلالة, ضلّ, berechneten uns, dort eine Bedeutung wie „Unheil, Verderben“ anzunehmen. Wie dort mit מרמ, so ist בלבב hier mit מרמ verbunden. Dieses etymologisch ganz unklare Wort findet sich bereits Osland. 10, 8. So unklar diese Inschrift immerhin noch ist (vgl. zuletzt Corp. I. Sem., pars IV, tom. I, pag. 128 ff.), so konnte doch bereits in meinen Neuen Beiträgen S. 8 geschlossen werden, dass מרמ kein Ungemach eines Einzelnen, sondern irgend welche Landplage bedeuten muss. Das ist sichtlich auch hier der Fall. Ich habe vermuthungsweise „Pest“ übersetzt, weil es auf mich den Eindruck macht, als handle es sich um eine Epidemie (namentlich Zl. 92 f.).

אחני עלי Zl. 74 = Und weil Sie sahen, dass das Unheil die Stämme vernichtete, verabschiedeten Sie sie, Ihre Abessinier und Ihre Himjaren“.

Zl. 76 ff.: „Und nachdem Sie die Verabschiedung unter den Stämmen vollzogen, da erschienen die Grafen, welche sich in Kdr verschanzt hatten; und als sie zum Könige gelangten mit den Truppen, welche Sie gerüstet hatten, um sie zu bekämpfen, da unterwarfen sie sich dem Könige. Und darauf kehrte der König zurück nach der Stadt Marib vom Damme“. Ich glaube nicht, dass der vor מלכן Zl. 78 von Glaser ergänzte Buchstabe ein מ ist; ich vermute vielmehr eine Präposition, ל oder ב.

Mit וכוזחורא Zl. 87 beginnt ein Vordersatz, dessen Nachsatz mit וכוזחורא Zl. 88 zu beginnen scheint: „Und als zu Ihnen kam die Botschaft des Nagāš, da kam (auch) zu ihnen die Botschaft des Könige von Rom u. s. w.“ Dass hier der Nachsatz beginnt, scheint mir daraus hervorzugehen, dass das Verbum וכוזחורא nur hier, gleich an der zweiten Stelle, wiederholt ist, während es die andern vier Male fehlt. Die Botschaft des Lehnsherren, des Nagāš, war wohl ein bekanntes, erwartetes, feststehendes, selbstverständliches Ereignis, welchem die übrigen Gesandtschaften gegenübergestellt werden konnten. — מוכזחורא ist auch mir etymologisch dunkel; die ungefähre Bedeutung steht durch den Zusammenhang fest.

In der Auffassung von Zl. 92 ff. weiche ich sehr stark von meinen Vorgängern ab. Ich verzichte auf eine Auseinandersetzung mit ihnen und gebe gleich meine Übersetzung und Erklärung: „Und weil bekannt geworden, dass das Unheil nachgelassen hatte — gepriesen sei der Barmherzige! —, da erschienen die Stämme, wie bei Ihrer ersten Aufforderung; indem sie sich aufmachten zu ihrem (Ihren) zweiten Termin“. Nachdem also mit כל רארי Zl. 73 ff. gesagt worden war, dass das Auftreten des Unheils, der Pest, der Grund war, aus dem die Stämme beurlaubt wurden, wird hier in

dem mit כָּל עַד Zl. 92 beginnenden Satze gesagt, dass nachdem die Pest erloschen, die Stämme wieder einberufen wurden. Glaser zweifelt, ob Zl. 92—93 כָּל עַד oder כָּל עַד zu lesen sei (vgl. auch a. a. O. S. 50 Anm. 8): Ich nehme mit ziemlicher Zuversicht das letztere an. In כָּל vermute ich עָלַי, entsprechend לֹא = דֵּא. Die Bedeutung von חָרִיד (חָרִיד, חָרִיד) erschliesse ich allerdings lediglich aus dem Zusammenhange. Als entfernte Möglichkeit scheint mir, חָרִיד zu denken; aber noch weniger Zutrauen hätte ich zu der Vermutung, dass חָרִיד bedeutete „sich nach Du-Raidān wenden“, dass also die Epidemie nur ihren Schauplatz geändert hätte. — Zl. 93 „wie“, wieder eine Bestätigung der Mordmannschen Entdeckung. — In חָרִיד Zl. 94 sehe ich eine dem thatwärtl. Infinitiv des Äthiopischen entsprechende Konstruktion, Äthiopisch etwa ማርከታ. Das scheint bereits Winckler erkannt zu haben, wie man aus seiner Übersetzung „indem sie eilten“ schliessen kann.

Zl. 95 ff.: „Und als angelangt waren die Stämme in dem letzten Zeitraum des (Monats) Dd'wā, und als die Stämme zu Ihnen entsandt hatten ihre Ergebnisse, da stellten Sie wiederher was durchbrochen war von der Mauer, die Ya'far vollendet hatte“. חָרִיד Zl. 97 = آخر + Artikel, während חָרִיד Zl. 95 doch wohl آخر

+ Artikel ist. — חָרִיד Zl. 97 fasse ich also in derselben transitiven Bedeutung „senden, schicken“ (nicht „kommen“), wie Zl. 18—19; dasselbe dürfte dann auch in H.-Gur. 8 wahrscheinlich sein. — Zu חָרִיד vgl. Zl. 52.

Auch ich kann zwischen Zl. 98 und 99 einen ungezwungenen Zusammenhang nicht erkennen. Es scheint mir, als habe in der fehlenden Stelle etwa gestanden: „Nach vollendeter Wiederherstellung zog der König“ nach Saba, desgleichen die Grafen, welche beim Könige waren und Ihre Beamten.

Zl. 101 ff.: „Und als Sie sie (die Mauer) wiederhergestellt hatten, von dem Ausbrechen des Grundfelsens an bis zur Spitze, und als Sie vor der Mauer hinzugefügt hatten eine Neuanlage, da betrug das was Sie mit den Stämmen vollendet hatten 45 Ellen an Länge und 35 Ellen an Höhe und 14 Ellen an Breite, in Steinblöcken“. Aus dem Zusammenhange scheint sich zu ergeben, dass es sich bei קָטְנָה nicht um eine Erneuerung, eine Restaurierung, sondern um eine Neuanlage handelt. Demgemäss haben auch Glaser und Winckler übersetzt. Entsprechende Bedeutung scheint das Verbum Zl. 112 zu haben. — רִיבָה wohl der Singular zu dem Äthiop. plurale tantum ለርከታ. — Auffallend ist Zl. 108—109 ለርከታ ለርከታ.

Denn da I, 74—75, II, 106—108 אַחַם immer als Femininum konstruiert wird, so sollte man auch hier אַחַם אַרְכָּה erwarten.

Zu dem unbekannten חרירי Zl. 110 vgl. zu Zl. 57. Dann רַחֲמֵיךָ וְרַחֲמֵיךָ; s. I, 7—8.

Zl. 112 ff.: „Und Sie legten neu an einen Auslass eines Ḥbām, abgesehen von den alten“. Wenn חֲבָאָם Eigennamen wäre, so würde אַחַם אַרְכָּה bedeuten „den Auslass von Ḥbām“, womit die Neuanlage genügend gekennzeichnet wäre. Es wäre dann nicht recht ersichtlich, weshalb noch der Zusatz אַרְכָּה לִי hinzugefügt ist; er wäre mindestens sehr überflüssig. Beinahe notwendig aber wird dieser Zusatz, sobald wir אַחַם אַרְכָּה in der oben angegebenen völlig indeterminierten Weise auffassen: Der König legte einem Ḥbām-Auslass neu an, zu den alten schon vorhandenen hinzu und von diesen wohl zu unterscheiden! Ich lasse also אַרְכָּה als determinierten Plural auf. Aus diesen Erwägungen vermute ich, dass אַחַם ein Appellativum ist, — vielleicht dasselbe bedeutend was in I genannt ist.

Zl. 118 f. נַחֲרִי נַחֲלָם scheint von נַחֲרִי נַחֲלָם abzuhängen: Der König legte neu an ... „und das Nury von Milim“. Beide Ausdrücke aus I bekannt. Da aber in I von einem נַחֲלָם nicht die Rede ist, so steht nichts im Wege, dasselbe hier als Neuanlage zu betrachten. — Möglich indes, dass es von נַחֲרִי abhängt.

נַחֲרִי Zl. 114 f. entspricht dem נַחֲרִי I, 82, wie auch I 86 gestanden haben wird. Das כּ ist hier störend, da schwerlich ein Vordersatz anzunehmen ist.

Das letzte Glied der zusammengesetzten Zahl 50806, שָׁרָח, kann der Regel nach nicht mit dem unmittelbar folgenden דָּקָם „Mehl“ verbunden werden. Es wird also, wozu ja auch sonst der Sinn durchaus drängt, ein Massausdruck weiblichen Geschlechts im Sinn behalten sein: „50806 (Pfund od. Mnl.) Mehl“. Ebenso wird ein Massausdruck im Sinne behalten sein Zl. 121 „und 26000 (Pfund od. Mnl.) Datteln“. — Auf חֲמִירִים folgt nun unmittelbar יִרְכָּה. Ich glaube, wir haben hier eine Apposition zu חֲמִירִים, die die nähere Art der Datteln angibt, wahrscheinlich eine gute Gattung. Bedenkt man, dass die Dattelpalme im Äthiop. ሰፋት heisst, so scheint es ausserst naheliegend, in dem inschriftlichen יִרְכָּה dieses, um die Endung an vermehrte Äthiopische Wort wiederzufinden. Wechsel von *n* und *l*; ZDMG. 48, 650. Also „Yadailedatteln“.

נַחֲרִי Zl. 122: „und Schlachtvieh“ = äthiop. ተብረ (für ተብረ). Dieser Begriff wird sofort erläutert durch „8000 רִבְרִים und Rinder“, woraus ersichtlich, dass רִבְרִים etwas specielleres als נַחֲרִים bedeuten muss, vielleicht speziell „Schlachtkameele“.

Eine buddhistische Bearbeitung der Kṛṣṇa-Sage.

Von

E. Hardy.

Bei der Bearbeitung, die ich im Auge habe, handelt es sich nicht um eine freie Erfindung, die nur die aus der epischen Kṛṣṇa-Sage bekannten Namen und allzufalls einzelne Momente derselben rein willkürlich verwendet. Es sind hier vielmehr deutliche Anklänge an die betreffende epische Litteratur vorhanden, oder, richtiger gesagt, Beziehungen, die nur unter der Voraussetzung eines Abhängigkeitsverhältnisses zu erklären sein werden.

Vor mir hat zuerst Joseph Dahlmann auf die Bedeutung des Textes, der bei unserer Frage fast allein in Betracht kommt, d. i. des Ghaṭajātaka, für die Kṛṣṇa-Sage hingewiesen¹⁾. Ich selbst bin ungefähr gleichzeitig mit D. auf dieses wichtige Stück der Pāli-Litteratur aufmerksam geworden. Ich fand nämlich, dass die Verse des Kaphapetavatthu²⁾ sich beinahe vollständig mit den Versen des genannten Jātaka decken, während die Prosaerzählung in Dhammapālas Kommentar gerade die auf die eigentliche Kṛṣṇa-Sage bezüglichen Teile weglässt³⁾. Ich verstunte es aber damals die Sache weiter zu verfolgen. Indem ich nunmehr darauf zurückkomme, will ich mich indess nicht damit begnügen, einfach zu zeigen, dass Beziehungen zwischen der epischen und der buddhistischen Litteratur auch was den uns beschäftigenden Gegenstand angeht vorhanden sind, sondern ich möchte zugleich versuchen, sie ein wenig genauer anzugeben. Dies hat natürlich seine Grenzen. Allein der Versuch ist wenigstens zu machen, und so ganz ergebnislos wird die Prüfung sicherlich nicht verlaufen. Ein Gewinn wäre es schon in meinen Augen, wenn es sich herausstellte, dass gewisse Elemente der Sage unbedingten Anspruch auf ein hohes Alter haben, ja wenn es am Ende auch nur bei der Wahrnehmung bliebe, dass bestimmte Züge am Sagenbilde, darunter auch solche

1) Das Mahābhārata als Epos u. Rechtsbuch, S. 134.

2) p. 18 f. (Ich citiere alle Pāli-Texte, wo nichts anderes bemerkt wird, nach den Ausgaben der Pāli-Text-Society).

3) p. 95 ff.

von scheinbar untergeordneter Art, uns von zwei Seiten her verbürgt sind, so hätte eben darin der Schluss auf die ursprüngliche Gestalt der Sage eine nicht zu verachtende Stütze gefunden.

Da, wie schon gesagt, es ein Jātaka ist, aus dem ich schöpfe, so muss ich ein paar Worte über die Kompositionsweise des Ghatajātaka vorausschicken. Dagegen habe ich nicht nötig, die seitens bekannte Einrichtung unserer Jātaka-Atthakathā, worin sämtliche Jātakas übereinstimmen, nochmals darzulegen¹⁾. Ich beschränke mich also lediglich auf meine Quelle. Zwar befinde ich mich nicht, um davon auszugehen, in der gleichen Lage wie Heinrich Lüders in Hinsicht auf die Rāyāsiṅga-Sage, allein auch ich habe ebenso wie er „die Gāthās und die Prosaerzählung auseinanderzuhalten“²⁾. Letztere ist in unserem Falle der alleinige Träger der Sage, die Gāthās stehen mit ihr als solcher in keinem weiteren Verbande, als dass sie Namen enthalten, die auch in der Kṛṣṇa-Sage vorkommen. Wir hören von Kapha (Kṛṣṇa), auch Kesava (Keśava) genannt, dem sein Lieblingsbruder Ghata oder Ghatapāṇḍita, der weise Ghata gegenübersteht, von einem Rohiṇeyya (Rāhiṇeya) und von Dvārakā, einer nicht näher bezeichneten Örtlichkeit. Die Besprechung der beiden ersten Namen sowie des letzten nehme ich später wieder auf. Was Rohiṇeyya betrifft, den die eigentliche Kṛṣṇa-Sage unseres Jātaka unerwähnt lässt, so glaube ich, dass uns hier eine Erinnerung an den Sohn der Rohiṇī (der zweiten Gemahlin Vasudevas) vorliegt. Die Gāthās lassen uns im Unklaren, ob derselbe ein Verwandter oder Freund von Kapha-Kesava war. Der begleitende Prosatext nennt ihn einen *amacca* (*amātya*), also meinetwegen einen Minister des Königs Vāsudeva (= Kapha-Kesava). Ghata, welcher in der Kṛṣṇa-Sage des nach ihm benannten Jātaka übrigens nur einmal (in der Liste der Söhne der Devagabdhā, und zwar als zweitjüngster) aufgeführt wird, könnte wegen der ihm zugedachten Rolle, die (buddhistische) Weisheit über den Tod zu verkündigen, mit Ghrta, dem Sohne des Dharma³⁾ in Verbindung gebracht werden. Dharma wäre dann natürlich in dem Sinne zu nehmen, den Buddha dem Worte verliehen, wie denn auch dieser selbst sich mit Ghatapāṇḍita in derjenigen seiner früheren Existenzen identifiziert, in welcher er mit Vāsudeva und den übrigen aus dem Kṛṣṇa-Kreise gemeinsam handelnd auf der Weltbühne erschienen war.

1) Näheres darüber in T. W. Rhys Davids, *Buddhist Birth Stories*, vol. I, p. LXXIV ff.; *The Jātaka*, translated under the editorship of Prof. E. B. Cowell, vol. I, p. VII.

2) Götting. gel. N. phil.-hist. Cl. 1897, S. 119.

3) *Ano tu puro Dharma 'bhūt, Ghrtaḥ tasyātmaḥ 'bhavat.*

(*Harivamśa* I, 83 127; ich citiere den H^o nach der Bombayer Ausg. von 1897. Diese Ausg. zählt für jedes der drei Bücher die *adhyāyas* besonders. Ich bezeichne das *Harivamśaparyan* der Einfachheit halber mit I, das *Vṛṣṇap* mit II und das *Bhāviṣyap* mit III; die grössere arab. Ziffer gibt den betr. *adhy*^o und die kleinere den *śloka* an.)

Die Situation, in die uns die erwähnten Gāthās¹⁾ versetzen, und die wir auch ohne die die Strophen verbindende Prosa²⁾ leicht erraten könnten, ist kurz folgende. Kṛṣṇa-Kesava kann sich über den Tod seines Sohnes nicht trösten. Um ihn auf andere Gedanken zu bringen, simuliert sein Bruder Ghata Irrsinn, indem er lamentierend beständig ausruft: *saso saso* (der Hase, der Hase). Kṛṣṇa erfährt dies durch Robinēyya und alsbald erhebt er sich von seinem Lager, das er seit dem Tode des Sohnes nicht verlassen hatte, und fragt den Bruder, wer ihm denn einen Hasen weggenommen habe, er brauche nur zu sagen, welchen er wünsche, einen von Gold oder Edelstein, einen aus Erz oder Silber, einen aus Alabaster (? *saiikhusilā*) oder Korallen, oder Meister Lampe in Person, er solle ihn haben. Keinen von allen, ist die Antwort, aber den Hasen im Mond! Da begehrt du, was du nicht haben kannst, versetzt darauf Kṛṣṇa. Und doch, sagt Ghata, thust du das Gleiche, denn den Toten ruft kein Spruch, kein Kraut und kein Geld zurück. Sterben müssen Alle. Kṛṣṇa hört auf zu klagen und ist vollkommen beruhigt. — Das Kṛṣṇapetaṭṭhu hat überdies 5 Verse (vv. 11—15), die im Ghatajātaka fehlen. Sie behandeln das Thema, dass Alle sterben müssen und dass nichts vor dem Tode schützt, weder Stand und Rang noch (buddhistischen) Wissen; diejenigen aber, die sich innerlich frei gemacht, streifen, wenn ihre Zeit gekommen, das Leibliche leicht von sich ab. Motiviert sind diese zwischen v. 10 u. 11 des Ghata³⁾ eingeschobenen Verse durch die Worte, welche dem Kṛṣṇapeta⁴⁾ zufolge der „Meister“ sprach, bevor er die Erzählung mitteilte, und nach Beendigung derselben wiederholte: „Die Weisen der Vorzeit hörten auf die Rede der Weisen und klagten nicht um den toten Sohn“ und „So hörten die Weisen der Vorzeit auf die Rede der Weisen und liessen ab von der Klage um den Sohn“⁵⁾. Ferner ist die Stellung von v. 11 (*Yassa etadisa*)⁶⁾ in beiden Texten verschieden, sie ent-

1) Ich verweise auf Fausbølls Ausg. (vol. IV, p. 84ff.).

2) Nur eine Strophe (2) führt die Erzählung weiter.

3) Ähnlich wie im Ghatajātaka — Kṛṣṇapetaṭṭhu der um seinen Sohn trauernde Kṛṣṇa durch seinen Bruder zur Einsicht gebracht wird, sieht auch im (jüdischen) Kommentare, den Herm. Jacobi (Die Jaina-Legende von dem Untergange Dvāpavati und von dem Tode Kṛṣṇas) ■ dieser Zeitschrift (Bd. 42, 1888, S. 508f.; 518f.) herausgegeben und übersetzt hat, Baladeva auf die Bilder hin, die sein Bruder Siddhārtha ihm vorzeigte, das Vergebliche seines Kammers über den Tod Kṛṣṇas ein. Im übrigen sei an Arjunas Klage um seinen Sohn Abhimanyu im Droṇaparvan des Mahābhārata und den Zuspruch Kṛṣṇas erinnert (72.06—74; ich citiere das Mahā⁷⁾ nach der Bombayer Ausg. von 1890 und sonst wie auf S. 26 Anm. 8 angegeben ist), dergleichen an Arjunas Klage um Kṛṣṇa (Mausalaparvan S. 18. 28f.) und Vyāsa Dvāpāyanas Belehrung.

4) Die kleinen Abweichungen im Wortlaut verdienen Beachtung. Sie werden bestätigt durch die Scholien, die aus dem 5. Jahrh. n. Chr. herrühren. Der dem 11. Verse (nach der Rezension des Jātaka) im Petavāṭṭhu verliehene Wortlaut scheint mir veranlasst zu sein durch die Stellung dieses Verses nach

spricht jedoch, wie ich glaube, im Jātaka besser der Gedankenfolge als im Petavatthu, wo dieser Vers den Abschluss des Ganzen bildet.

Die Gāthās, deren Inhalt ich in Kürze angegeben habe, machten einen Bestandteil der kanonischen (nur Gāthās¹⁾ umfassenden) Jātaka-Sammlung aus, ehe sie in das Petavatthu herübergenommen wurden. Das Peta- und das Vimānavatthu, zwei (jüngere) Parallelsammlungen haben sich nämlich Alles angeeignet, was irgendwo zu ihrem Zwecke passte. So kommt es, dass wir in jeder dieser Sammlungen genug erborgtes Gut antreffen²⁾. Damit ist freilich noch nichts darüber entschieden, ob die überlieferte Gestalt des Ghatajātaka auch die ursprüngliche war. Die Frage nach der Gestalt, die dieses Jātaka bei seiner Rezipierung in das Petavatthu hatte, drängt sich schon durch die verschiedene Fassung der mit *oṭṭe* (Einstmals) anhebenden Prosaerzählung auf. Berücksichtigt man bloß den in den Gāthās behandelten Gegenstand — die Klage eines Vaters um seinen toten Sohn, und wie derselbe von seinem Schmerze geheilt ward —, so liegt die Vermutung nahe, dass die in der Petavatthu-Aṭṭhakathā überlieferte Erzählung die ursprüngliche sei. Ohne Zweifel ist dieselbe sachlicher gehalten als die in der Jātaka-Aṭṭhakathā uns überlieferte Erzählung. Nichtsdestoweniger bin ich aus inneren und äusseren Gründen der Meinung, dass die kürzere Fassung in der Petavatthu-A^o durch Abkürzung und vornehmlich unter Beiseitelassung der Kṛṣṇa-Sage aus der ausführlicheren Jātaka-Erzählung hervorgegangen ist.

Fürs Erste machen wir auch anderwärts die Beobachtung, dass

dem mit *Uvama karonti sappaṇṇā* beginnenden Verse, für welche Ordnung wir gleichfalls an den Schollen eine Gewähr haben. Ob aber nicht in Pāda b doch ursprünglich *amaccā purisapanyikā* statt *amaccapariśirikā* stand, ist aus dem betreffenden Schollen nicht mit Sicherheit zu entnehmen.

1) Bekanntlich läuft neben der Einteilung in 5 Nikāyas eine in 9 Aṅgas her (s. Sum. VII. part I, p. 25 f.). Das Einteilungsprinzip ist bei letzterer nicht rein von der Form allein, sondern teilweise auch vom Inhalt hergenommen. Unter die Gāthās fallen nach Buddhaghosa (l. c.) bloß Dhammapaṇḍa, Theragāthā und Therīgāthā und vom Suttanipīṭa die Gāthās ohne die Suttas. Nun rechnet aber schon Dhammapaṇḍa (Einl. zur Aṭṭhakathā des Petavatthu und Vimānavatthu) auch Peta- und Vimānavatthu zu den Gāthās. Beide Texte umfassen nur Strophen, und gleichwohl setzen diese eine die Strophen verbindende Prosa ebenso voraus wie das Jātakam. Wenn also das letztere als Aṅga für sich figuriert neben den Gāthās u. s. w., so ist damit nicht bewiesen, dass selbe Prosaerzählungen von Anfang an fixiert waren noch dass wir kein Recht haben das Jātakam den Gāthās zu subsumieren. Ausschlaggebend für seine aparte Stellung war indess vielleicht weniger die ungleich grössere Zahl von Strophen, die es enthält, verglichen mit Sammlungen vom Umfange eines Peta- oder Vimānavatthu, als der Umstand, dass bei jedem Jātaka die zeitliche Perspektive von vornherein gegeben war. An dem stereotypen *oṭṭe* konnte sich kein Erzähler, — weitgehende Lizenzen er sonst auch hatte, vorbeidrücken. Darin bestand ihr unterscheidendes Merkmal.

2) Als Beispiel für das Vimānavatthu nenne ich das Guttilavimāna (p. 28), worin beim Guttilajātaka (vol. II, 248 ff.) Anleihen gemacht werden.

unsere Jātaka-Sammlung was die Prosaerzählung angeht oft recht weit ausholt und mitunter Stoffe hereinbezieht, die mit den Gāthās zunächst nichts zu thun haben, die demnach einzig aus einer gewissen Pietät gegen den überkommenen Erzählungsstoff, nebenbei auch aus Lust am Erzählen uns erhalten worden sind. Solche Fälle sind zahlreicher als die andern, in denen Prosa und Verse zwar einen und denselben Stoff behandeln, aber mit so vielen Abweichungen von einander, dass man nicht umbin kann, eine ältere mit den Versen übereinstimmende Prosa zu postulieren. Bei Fällen wie dem unsrigen haben wir allerdings immer mit der Möglichkeit zu rechnen, dass die Erzählung nicht schon von Anfang an den Umfang hatte, den sie in der Überlieferung einnimmt, dass mithin eine anschliesslich den Inhalt der Gāthās reproduzierende Erzählung sich allmählich zu einer freieren erweiterte. Daneben bleibt eine andere Möglichkeit bestehen, nämlich dass in eine rein profane Geschichte (vom buddhistischen Standpunkte aus) bloß um ihr eine erbauliche Seite abzugewinnen eine lehrreiche Episode eingeschaltet wurde¹⁾. Auffallend ist jedenfalls, dass in dem uns vorliegenden Falle die Gāthās die Episode allein, dagegen nichts von der profanen Sage aufbewahrt haben, um so auffallender, als Teile der Krṣṇa-Sage auch in Liedform in buddhistischen Kreisen bekannt waren. Wir treffen an zwei verschiedenen Stellen unserer Jātaka-Sammlung je eine Strophe an, worin direkt nur an den Schlussteil der Prosaerzählung im Ghatajātaka angespielt wird, doch so, dass damit indirekt zugleich das Vorhandensein der ganzen Erzählung, d. i. der Krṣṇa-Sage in ihrem vollen Umfang bezeugt wird²⁾. Wenn daraufhin der Scholiast das Ghata³⁾ als den Fundort jener Sage nennt, an die diese Verse anspielen (*vatthum Ghatajātakaṃ [sic] vittharitam*)⁴⁾, so hat er vollkommen richtig gesehen, absehn der

1) Man vorgegenwärtige sich was Buddhaghosa (Sum. VII, part I, p. 89) bemerkt. Er führt als ein Beispiel der im Dīgha-Nikāya (vol. I, p. 7) erwähnten Königsgeschichten an *Mahāsammato Mandhātā Dhammūsoko evaṃ mahānubhūvo* und als Unterart die Hofgeschichte (*gehanitakathā*), wovon ein Beispiel sei *auko rājā abhīrūpo dassaniyo*. Geschichten von diesem Genre gehören zur niederen Unterhaltung (*birasohānakathā*), die sich nicht für Asketen geziemt. Dagegen, wenn sie von dem Genre sind wie *so pi nīma evaṃ mahānubhūvo khayaṃ gato*, sind sie zulässig, weil die Stoff zur Betrachtung über die Vergänglichkeit geben.

2) *Yaṃ ce pivīvā Andhakaveṇhuṃputtā samuddatīre parivārayantū upakamum musalehi aññamaññam* (vol. V, p. 18 v. 25); *Kaṇhadīpāyaṇ' āsajja iṃṃ Andhakaveṇhuko aññamaññam musale hantvā sampatā Yamasādanam* (l. c. p. 267 v. 25).

3) Zur Strophe *Kaṇhadīpāyaṇ' āsajja*. Zur andern Strophe *Yaṃ ce pivīvā* giebt er nur die Erklärung *Andhakaveṇhuṃputtā ti dasabhātīkarājño*. Dagegen erinnert er zu v. 3 des *Tesakujātaka* (vol. V, p. 115) an das Ghatajātaka, wo erzählt werde, wie die Söhne der zehn Bruder-Könige den Untergang des Geschlechtes des *Vesudeva* herbeigeführt haben.

Sachverhalt ohnehin klar genug lag für jeden Sehenden. Es stehen uns also fürs Zweite nicht bloß die oben erwogenen inneren, sondern auch die zuletzt in Betracht gezogenen äusseren Gründe zur Seite. Ich glaube daher sagen zu dürfen, dass die ausführlichere Fassung unserer Erzählung die ursprüngliche und dass sie so alt ist wie die Gāthā-Bestandteile der Jātaka-Sammlung, d. h. in vorchristliche Zeit hinaufreicht.

Meine Aufgabe ist es nun, die im Ghatajātika enthaltene Kṛṣṇa-Sage mit der Sage im Harivaṃsa einerseits (d. i. in Bezug auf Kṛṣṇas Herkunft und Thaten) und mit der Sage im Maṇḍala-parvan des Mahābhārata (B. XVI) anderseits (d. i. in Bezug auf den Tod Kṛṣṇas und den Untergang seines Geschlechtes) zu vergleichen. Nur im zweiten Teile gebe ich eine vollständige Übersetzung des hierher gehörigen Abschnittes aus dem Ghatā¹⁾, wie ich auch in diesem Teile die jüdische Gestalt der Sage heranziehen werde²⁾. Hingegen scheint mir im ersten Teile eine sorgfältige Analyse der Sage auf Grund des Ghatā³⁾ und mit Rücksicht auf ihre Übereinstimmung mit der epischen Sage, bez. ihre Verschiedenheit von derselben zu genügen. Daran soll sich die Beantwortung einiger mit dem vorliegenden Gegenstande zusammenhängender Fragen anschliessen.

I. Kṛṣṇas Herkunft und Thaten⁴⁾.

§ 1. Im Nordland (Uttarapatha) herrscht Maṇu-Kaṃsa in der Stadt Asitānjana⁵⁾ als König. Er hat zwei Söhne und eine Tochter. Die Namen der beiden Söhne sind *Kaṃsa*⁶⁾ und *Ugrakaṃsa*, der Name der Tochter ist *Devagabhā*. So das Ghatajātika. Nach dem Harivaṃsa sind *Kaṃsa* und *Devakī* Geschwisterkinder; doch vgl. § 2. Der Vater des K^o heisst Ugrasena und der der D^o Devaka, und diese sind Brüder, Söhne des Ahika⁷⁾. Die Residenz ist Mathurā⁸⁾.

1) Es verlohnt sich nicht die durch Ernst Leumann (Actes du sixième Congrès Intern. des Orient. IIIème partie, p. 551 f.) unter dem Titel „Die Herodes-Sage“ bekannt gewordene jüdische Parallele zu dem ersten Teile unserer Sage heranzuziehen, da sie abgesehen von dem Motiv der Kindertauschung keine Berührungspunkte aufweist.

2) s. Jkt. vol. IV, p. 79—84. Ich verweise zudem auf die Analyse, welche Ernst Windisch von der Kṛṣṇallegende nach dem Harivaṃsa in den Berichten der k. sächs. Ges. d. Wiss. philol. hist. Cl. Bd. 37 (1885), S. 456 ff. gegeben hat. Sie reicht bis auf den Krieg mit Jarasandha.

3) Die nähere Bestimmung Kansaabhogs „im Gebiet des K^o“ trägt nichts zur Aufhellung der geogr. Lage bei. Der zweite Teil von Asitānjana bogognet uns wieder in Ajānadovī, Vāṇdevas Schwester. Es drücken überhaupt viele Namen in unserer Sage die dunkle Farbe aus. Ausser Asita⁹⁾ und Ajānadovī gehören hierher Kaṃsa und Kaṃhadīpāyana, auch Kāṣasena (oder Kāṣayāna), Kāṣamatīya (oder Kāṣamattika), um nur beim Ghatajātika stehen zu bleiben.

4) Übereinstimmende oder ähnlich lautende Namen sind cursiv gedruckt.

5) I, 87 28—33.

6) Wird beschrieben I, 54 38—53.

Der eine Upakamṣa im Ghata^o vertritt die acht übrigen Brüder des Kamṣa. Die Namen Devaka und Devaki sind nicht von *deva* zu trennen¹⁾, und Devaki entspricht Devagabbhā, sei es dass man *devagarbha* als Götterspross deutet oder im Sinne von „Götter (*deva*) zu Sprösslingen habend“ versteht. Die Namen von sechs Söhnen der Devagabbhā endigen auf *deva*. Möglicherweise liegt somit im Namen Devagabbhā eine Reminiscenz vor aus der Sage, wonach die *śaḍgarbhā*, d. i. die sechs Söhne des Asura Kālanemi in den Leib der Devaki eingehen²⁾, doch könnte es ebensogut blosser Zufall sein. — Das Urteil über die Verschmelzung des Göttlichen mit dem Menschlichen in der Jātakagestalt unserer Sage muss ich mir bis zum Schlusse vorbehalten.

§ 2. Sofort nach der Geburt der Devagabbhā verkündigen „zeichenkundige Brahmanen“ ihrem Vater: ein Sohn, der aus ihr geboren wird, werde Kamṣas Geschlecht zu Grunde richten. Ohne Vorsorge für die Unschildlichmachung dieser Weissagung zu treffen, vielmehr diese Sorge seinen Söhnen überlassend, schiedet Mahā-Kamṣa aus dem Leben. Kamṣa kommt darauf mit seinem Bruder überein, die Devagabbhā niemanden in die Ehe zu geben und streng überwachen zu lassen. Sie wählen dazu einen Sklaven aus namens Andhakaveṇhu, dessen Frau mit Namen *Nandagopa* die Devagabbhā zu bedienen hat. *Nandagopa* heisst im Hari^o der Kuhhirt, dessen schützende Hand in die Geschichte des jungen Kṛṣṇa mächtig eingreift. Wenn im Ghata^o nur die Frau des Hirten, nicht dieser selbst den Namen Nanda führt, so bietet sich uns für diese Erscheinung ungezwungen eine Erklärung im Namen Andhakaveṇhu = Andhakavṛṣṇi. Der Erzähler beabsichtigte offenbar ihn irgendwo anzubringen und auf diese Weise zwei berühmte Namen zugleich in der Erinnerung festzuhalten. Über die Andhaka³⁾-Vṛṣṇi begehrt, wie der Hari^o einleitungsweise meldet, Śaunaka Näheres zu erfahren, nirgends aber begagnet uns das Kompositum (meist Vṛṣṇyandhaka) öfter als in der Sage von ihrem Untergang im Mausalaparvan des Mahābhārata. Beide sind Namen von berühmten Stämmen, deren gleichnamige Stammesheroen von Yadu abstammen, auf den auch Kṛṣṇa sein Geschlecht zurückführt. Das Kompositum Andhakaveṇhu ist uns darum eine wertvolle Reliquie, und vornehmlich aus dem Grunde teuer, weil Vāsudeva-Kṛṣṇa und seine Brüder als Andhakaveṇhūyo oder Andhakaveṇhuputā in der (buddhistischen) Sage fortleben, m. a. W. als echte Yādavas⁴⁾. Dass

1) Anders Albrecht Weber in Abh. d. k. Ak. d. Wiss. zu Berlin, 1867, S. 813, Anm. 2.

2) II, 2 20—28.

3) Ein Andhaka erscheint in der Scene, die auf die Zornausbrüche Kamṣas folgt (Hari^o II, 28) und als Andhakavṛṣṇa registriert wird, ein anderer II, 86 im Andhakavādha.

4) Ich hatte diesen Aufsatz bereits fertig, als ich die Revue de l'histoire des religions, t. XXXVII (1898), mai-juin, zu Gesicht bekam und hier (p. 343)

Kṛṣṇa deshalb ein Vāsudeva heisst, weil sein Vater Vāsudeva ist, weiss das Ghata^o nicht; es kennt ihn als Vāsudeva, doch nicht Vāsudeva hat ihn erzeugt, sondern Upasāgara aus *Madhura*¹⁾, er selbst bleibt zeit lebens ein Sohn des Andhakaveṇḍu.

Im Hari^o lesen wir, dass eine Weissagung über Devakī dem Kṛṣṇa aus dem Munde des Rṣi Nārada zu teil wird. Über den Zeitpunkt, wann diese Weissagung erfolgte, sagt der Hari^o nichts. Es ist jedoch anzunehmen, dass Devakī damals bereits mit Vāsudeva verheiratet war. Nārada hat im Rate der Götter von dem Anschlag auf Kṛṣṇas Leben gehört. Er erscheint vor K^o und verkündigt: hier diese Devakī in Mathurā, die deine jüngere Schwester, der achte Spross von ihr, = K^o, der wird dein Tod sein²⁾. K^o trifft Vorsichtsmassregeln. Devakī wird von Geheimwächtern umgeben, die sie im übrigen sich frei bewegen lassen, aber in der Zeit der Schwangerschaft ein achtames Auge auf sie haben³⁾. Devagnbbhā dagegen wird von jedem direkten Verkehr mit der Aussenwelt abgeschnitten, was freilich nicht verhindern kann, dass sie dank der Dienste, die ihr Nandagopā leistet, sich in Upasāgara verliebt. Upa^o, der jüngere Bruder von dem nach dem Tode seines Vaters Mahā-Sāgara in Uttarāmadhurā herrschenden Sāgara⁴⁾, hatte sich in seiner Heimat unmöglich gemacht und war zu den Kṛṣṇas gekommen, die ihn in allen Ehren aufnahmen. Sobald die Folgen seines intimen Verhältnisses zur Devagnbbhā sich zeigten, hörten auch die Kṛṣṇas davon. Nandagopā erzählt ihnen Alles, nachdem sie die Zusage der Straflosigkeit erhalten hatte. Daraufhin geben die Kṛṣṇas ihre Schwester dem Upasāgara in die Ehe, für den Fall aber, dass sie einen Sohn gebären werde, soll dieser umgebracht werden. Nach dem Hari^o beschliesst Kṛṣṇa alle Kinder der Devakī zu töten.

§ 8. Das Ghata^o erzählt, wie Devagnbbhā zur Freude des Kṛṣṇa, der sie gern retten möchte, eine Tochter gebär, die Anjānadevī und wie sie und ihr Gemahl sich auf Kṛṣṇas Veranlassung im Dorfe *Govardhāmana* niederlassen. Auch der Hirt Vāsudeva lebt mit seinen beiden Frauen Devakī und Rohini am Berge *Govardhāna* unweit Mathurā⁵⁾. Zum zweiten Male bringt

die oben S. 29 Anm. 2 citierte Gāthā-Stelle aus dem Kumbhajāṭaka angeführt und Andhakaveṇḍu als Andhakaveṇḍi gedeutet fand.

1) Auch im Hari^o heisst Mathurā an *madhura* an:

tasmā madhuranasthāna Mathurā nāma sū puri (I, 54 ss.).

2) *tatraiṣā Devakī yā te Mathurāyāṃ laghuvāsā*

yo 'yā garbho 'stamaḥ Kṛṣṇa sa te mṛtyur bhaviṣyati (II, 1 ss.);

dazu bemerkt der Kommentar: *anyo tu pūrvavaseti pātham prakāṣya pūrvagambhānini evaṣū vyavahitabhāgini ti vyūcakhyaiḥ*. Sollte nicht Devakī auch in der epischen Sage einmal die Schwester Kṛṣṇas gewesen sein, bevor sie zur Schwester seines Vaters wurde?

3) II, 2 ss.

4) Ein aus dem Mahā^o bekannter Name.

5) *Vāsudeva itī khyāto goṇa tīṣṭhātī bhūtāle*

Gṛigovardhāna nāma Mathurāyāstvadūrataḥ (I, 55 ss.).

Devagabbhā ein Kind zur Welt, und an dem nämlichen Tage auch die Hirtin Nandā, jene einen Sohn und diese eine Tochter. Die beiden Neugeborenen werden alsbald mit einander vertauscht, so dass auch diesmal die Kāṁsas keinen Grund haben sich am Leben des Kindes zu vergreifen. Durch die gleiche List rettet Devagabbhā alle zehn Söhne, die sie gebär. Ihr ältester Sohn heisst Vāsudeva, der zweite Baladeva, nun folgen Candadeva, Suriyadeva, Aggideva, Varupadeva, dann Ajjuna, Pajjuna, der weise Ghata und als zehnter Atikura¹⁾. Sie werden für Söhne des Andhakavopu gehalten und gelten, weil dieser Sklave ist, selbst als Sklaven.

Das Motiv der Kindervertauschung hat auch der Hari²⁾, indess nur beim achten Sohne der Devaki tritt es in Kraft, wobei zu beachten ist, dass dieser achte Sohn (Kṛṣṇa-Vāsudeva, doch von den am Leben gebliebenen Söhnen der Devaki der zweite) dem ersten im Ghata³⁾ entspricht⁴⁾. Dagegen ist der Kāṁsa des Hari⁵⁾ grauener als der K⁶⁾ des Ghata⁶⁾; er tötet auch die untersechene Tochter, das Kind der Yaśodā, des Nanda Frau. Wie nach dem Ghata⁶⁾ Vāsudeva und seine Brüder im Hause des Sklaven Andhakavopu aufwachsen, so wächst nach dem Hari⁶⁾ Kṛṣṇa nebst dem älteren von der Rohini geborenen Sohne des Vāsudeva, der wieder dem zweiten Sohne der Devagabbhā entspricht, Saṁkarṣaṇa mit Namen (auch Rāma oder Balarāma genannt⁷⁾) im Hause des Hirten und Sklaven Nanda heran⁴⁾.

§ 4. Die zehn Söhne der Devagabbhā zeichnen sich durch grosse Körperstärke aus; besonders sind sie Meister im Ringkampfe. Sie machen sich ein Vergnügen daraus Leute, die mit dem schuldigen Tribut zum Könige ziehen, abzufangen und auszuplündern. Der Ruf ihrer Gewaltthaten dringt bis zum Könige, der den Andhakavopu zu sich bescheidet und ihm unter Androhung von Strafen gebietet, seine Söhne vom Plündern abzuhalten. In die Enge getrieben, gesteht derselbe: es sind nicht meine Söhne, sondern des Upastigara Söhne. Kāṁsa hält darauf Rat mit seinen Ministern und beschliesst einen Ringkampf zu veranstalten und bei dieser Gelegenheit die zehn Brüder, wenn sie zur Stadt kommen,

1) Die Namen Candā⁶⁾, Suriyā⁶⁾, Aggī⁶⁾ und Varupā⁶⁾ bedürfen keiner Erklärung. Ajjuna und Pajjuna (nicht Pajjuna = Paṇḍya) sind gleichfalls auf den ersten Blick zu erkennen; Arjuna, der bekannte Held des Mahābhārata und wohl nicht ohne Absicht in die Nähe Kṛṣṇas gerückt, Pradyumna, nach dem Maṇḍalaparvan (2 46) ein Sohn des Kṛṣṇa. Für die übrigen zwei, Ghata und Atikura bleibe ich die Erklärung schuldig; übrigens vgl. S. 28. Zehn Söhne und eine Tochter begegnet uns auch bei der Ehe Kṛṣṇas mit Rukmiṇī, wozu s. E. Windisch z. a. O. S. 446.

2) Auch in der jainistischen Kṛṣṇa-Sage ist Baladeva der ältere Bruder des Vāsudeva, wie im Hari⁶⁾, nicht der jüngere, wie im Ghata⁶⁾.

3) Der Hari⁶⁾ hat den Namen Baladeva in dem „Baladevāṅkita“ genannten täglichen Gebete des Rāma erhalten (II, 108), wo es v. 2 heisst: *Baladevena rakṣartham prokṛtam āhaukam ucyate*.

4) II, 62.

festzunehmen und zu töten. Er verabredet mit *Čānura* und *Muṭṭhika*, zwei Ringkämpfern den Tag des Kampfes.

Von Kṛṣṇas Körperkraft weiss der Hari¹⁾ viel zu erzählen. Der Bericht darüber füllt eine Reihe von *adhyāyas*. Karpas ahnt nichts Gutes, als er davon Kenntnis bekommt. Er sendet seinen Schatzmeister Akṛūra zu den Hirten mit dem Befehle nach der Stadt zu kommen, aber auch die beiden Söhne des Vasudeva mitzubringen, da er deren Kraft und Geschicklichkeit im Ringkampfe zu sehen wünsche²⁾. Eine Verabredung des Königs mit *Čānura* und *Muṭṭhika* geht auch hier dem Kampfe voran. Sie erstreckt sich auch auf den Befehl an die beiden Ringkämpfer, die Hirtenjünglinge zu töten³⁾. Während aber nach dem Ghata⁴⁾ eine volle Woche zwischen ihr und dem Kampfe liegt, findet sie nach dem Hari⁵⁾ nur einen Tag vorher statt⁶⁾. Der Hari⁵⁾ lässt ihr die Ankunft des Kṛṣṇa und Saṃkarṣaṇa voraufgeben⁷⁾.

§ 5. Am anberaumten Tage strömt das Volk zur Arena, und „Bank an Bank gedrängt sitzen“ die Stüdter alle „wartend da“, „in weiter stets geschweiftem Bogen“ (*caḥkaticakkaṃ maññati-maññcaṃ bandhimaṃ*)⁸⁾. Die beiden Ringkämpfer treten auf und bald erscheinen auch die zehn Brüder. Diese hatten vorher noch die Fürberstrasse ausgeplündert und schöne Gewänder angelegt, desgleichen sich in den Parfümerie- und Kranzläden das Beste ausgesucht. Im Hari⁵⁾ spielt sich die Scene mit dem Fürber gleichfalls auf der Strasse ab. Auch hier kommen die beiden zu schönen Kleidern, zu Kränzen und Salben⁹⁾. Über die Ansammlung des Volkes in der Arena (*mahāranga*), die Ankunft der Ringkämpfer und der beiden Söhne des Vasudeva berichtet der Hari⁵⁾ ähnlich wie das Ghata⁵⁾, dagegen hat (nach der Version des Hari⁵⁾) Kṛṣṇa, bevor er die Arena betritt, noch einen Kampf mit einem bössartigen Elephanten zu bestehen, den Karpas eigens zu diesem Zwecke hatte bereitstellen lassen¹⁰⁾.

In der Beschreibung des Ringkampfes im Ghata⁵⁾ tritt Vasudeva hinter seinem Bruder Baladeva zurück. Dieser allein nimmt zuerst den Kampf mit Čānura und alsdann mit Muṭṭhika auf. Jenen trifft er mit einem Elephantenriemen erst auf den Leib, dann auf den Kopf, diesem zerdrückt er die Knochen. Beide Ringkämpfer

1) *etāu yuddhavidau raṅge kulanīrmāṇayodhinau
dṛḍḍhau ca kṛtinau caiva sṛṇomī vyūṣatodyamanau
asmūkam api mallau dvau sajjau yuddhakṛtotsavaṃ
tābhyāṃ saha niyotyate tau yuddhakusāntubhaṃ* (II, 22 38f.).

2) II, 28 20—20.

3) II, 28 10.

4) Und damit natürlich auch die § 5 zu erwähnenden Auftritte.

5) An die Übereinstimmung des Hari⁵⁾ mit dem Ghata⁵⁾ in der Beschreibung der Arena, ihrer Ausschmückung u. s. w. will ich nur nebenbei erinnern; s. Hari⁵⁾ II, 27 3ff.

6) s. darüber E. Windisch, s. a. O. S. 466.

7) II, 29 (der *Kuvalayāpīḍavadhā*).

bleiben tot auf dem Platze. Sterbend wünscht Muṭṭhika als „Menschenfresser“ wiedergeboren zu werden, und seinem Wunsche entsprechend wird er ein Menschenfresser im Walde Kālamattiya. Nach diesem unerwarteten Erfolge springt Kṛṣṇa auf und ruft: Packt die zehn Sklavenbrüder! Da schleudert Vasudeva den Discus und tötet damit Kṛṣṇa und seinen Bruder. Nach dem Hari^o soll, wie Kṛṣṇa angeordnet, Cāpura den Kṛṣṇa und Muṭṭhika dessen Bruder aufs Korn nehmen. Der Kampf beginnt nach einer Auseinandersetzung über die Kampfesregeln. Kṛṣṇa tötet den Cāpura, Śarpkarṣaṇa den Muṭṭhika. Kṛṣṇa fährt zornig in die Höhe und befiehlt die beiden Hirtenjünglinge auszuweisen. Alle Hirten sollen verbannt, die Kühe und die übrige Habe sollen ihnen abgenommen werden. Er will Nanda in Ketten legen und Vasudeva mit einer seinem Alter nicht angemessenen Strafe (*avarddhārṇava dandena*, II, 30 es) bestrafen. Da stürzt sich Kṛṣṇa wie ein Löwe auf Kṛṣṇa, fasst ihn bei den Haaren, zieht ihn in die Arena und tötet ihn¹⁾.

Kṛṣṇas Unterthanen sind ausser sich vor Schrecken, fährt das Ghata^o fort, und huldigen den Siegern. Die Herrschaft in Asitāṅga, die diesen hiermit zugefallen war, übertragen sie auf ihre Eltern²⁾ (doch wohl Devagabbhā und Upasāgara³⁾), während sie selbst auf die Eroberung von ganz Indien ausziehen⁴⁾. Der Hari^o stellt die Sache so dar, dass nach Ermordung des Kṛṣṇa Kṛṣṇa seinen Eltern zu Füßen fällt, auch die übrigen Yādavas geziemend ehrt, darauf mit seinem Bruder in das väterliche Haus geht und den Ugrasena als König in Mathurā einsetzt⁵⁾. Zwischen die Schilderung dieser Vorgänge und der nun folgenden kriegerischen Thaten schiebt der Hari^o ein den Aufenthalt der beiden Jünglinge in Avantī bei Śāṇḍipani, die Besiegung des Yama durch Kṛṣṇa und die Rückkehr der Beiden nach Mathurā⁶⁾.

§ 6. Das Ghata^o hebt aus den Eroberungen der zehn Brüder nur hervor die Einnahme von Ayodhyā (Ayodhyā). Den König Kālasena nehmen sie gefangen, töten ihn und reißen die Herrschaft an sich. So geht es weiter. Eine Eroberung reiht sich an die andere, bis sie Dvāravatī (Dvārakā) erreichen. Diese Stadt ist auf der einen Seite vom Meere und auf der andern von einem Berge eingeschlossen. Ein Wunderwesen, das die Gestalt eines Esels angenommen hat⁷⁾, hält Wache. Sobald dasselbe Feinde bemerkt, schlägt es die Tonart des Esels an, und sofort erhebt sich die

1) II, 30 12—23.

2) So verstehe ich *rajjam gahetvā mātūpitāro tattha katvā*.

3) Wir haben hier einen Nachklang des *divyajāya* (Mahābh. II, 26, 1 ff.).

4) II, 30 29—32; 52.

5) II, 33.

6) Man mag hier an den Dämon Dhenuka denken, der das Aussehen eines Esels hatte (*gaddhabharūpadhik*) und im Palmenwald hauste (Hari^o II, 13 12), aber alle übrigen Einzelheiten sind verschieden.

Stadt in die Lüfte und steht im Meere auf einer Insel. Sind die Feinde abgezogen, so steht die Stadt wieder auf dem alten Flecke. So geschah es auch damals, als die zehn Brüder sich der Stadt näherten. Der Esel schrie, und die Stadt erhob sich und liess sich auf einer Insel nieder. Da sie aus den Augen der zehn Brüder verschwunden war, entfernten sich diese. Als sie sich abermals der Stadt näherten, ereignete sich genau derselbe Vorgang. In ihrer Not wandten sie sich an Kaphadīpāyana. Dieser hiess sie zum Esel zu gehen und demselben ihre Verehrung zu bezeugen. Sie thaten, wie ihnen befohlen war, aber der Esel erklärte, er müsse schreien, doch könnten sie die Stadt am Aufliegen verhindern. Es sollten nur vier Leute mächtige eiserne Haken herbeischaffen und an den vier Stadthoren mächtige Eisenpfosten in den Boden stossen, wenn dann die Stadt aufliegen wolle, sollten sie eine an die Haken angebrachte eiserne Kette an die Pfosten befestigen, so werde die Stadt nicht aufliegen. Während der Esel einmal nicht schrie¹⁾, führten sie seine Anordnungen aus, und richtig, als der Esel wieder schrie, flog die Stadt nicht auf. So drangen sie in die Stadt ein, töteten den König und bemächtigten sich der Königswürde²⁾.

In den Einzelheiten weicht der Bericht im Hari^o so sehr von dem in das Ghata^o aufgenommenen Berichte ab, dass es überflüssig erscheint auf die Verschiedenheiten einzugehen. Der Name Jarṣandha fehlt, aber eine gewisse Ähnlichkeit besteht doch zwischen der Erzählung, wie die beiden Brüder die vom Bergwald gebildete Umwallung durchbrechen³⁾, und den Worten des Ghata^o: *nagarani parikkhipitva phārukkhagahanam viddhamsetva pākāraṃ thinditva* (p. 82, l. 28f.). Der Name Kālasena oder nach einer Variante Kālayāna klingt an Kālayavana an und würde noch besser stimmen, wenn wir wüssten, ob nicht Kālayāna ein Schreibfehler für Kālayana ist. Indess ist Kāla^o König von Ayodhyā und Kālayavana König der Yavanas, und dieser wird nicht durch Kṛṣṇa, sondern durch den Blick eines Heiligen getötet. Was Dvāravati angeht (die Thorreiche) oder Dvārakā⁴⁾, die Stadt, die in beiden

1) Im Widerspruch zu seiner eigenen Aussage. Eine andere Lesart für *aurasanto* ist *aṭṭharatto* „um Mitternacht“, nämlich nahmen sie die Stangen, stossen an den Stadthoren die Pfosten in den Boden u. s. w. Ich halte die erstere Lesart für die richtige. Wer wollte auch beim Märchen Alles so genau nehmen? — Ich habe *naṅgala* statt mit Pfag mit Haken übersetzt. Was Flüge dabei thun sollen, will mir nicht einleuchten.

2) In dem edhy. Dvāravatiśaṅka (II, 68) findet sich nichts, was Anlass zu dem Märchen von der fliegenden Stadt hätte geben können. Übrigens ist darin auch keine Rede von der Eroberung von Dvāravati. Ich glaube ein ähnliches Märchen wie das hier erzählte irgendwo gelesen zu haben, bin aber nicht imstande die Parallele augenblicklich nutzhaft machen zu können.

3) II, ■ (Gomaśādhā). Freilich ist die Situation grundverschieden.

4) Dvāra■ kommt nur in den Gāthās vor, je einmal im Ghatajataka (bez. Kaphapetavatthā) und viermal im Aṅkarapetavatthu. Der epische Stöckchen verwendet auch Dvāravati.

Berichten genannt wird, so ist die Beschreibung der Lage (am Ufer des Meeres und am Berge Raivata) derjenigen im Ghata^o analog, allein dort wird Dvāravatī erst gegründet, und zwar von Kṛṣṇa selbst mit Hilfe des göttlichen Baumeisters Viśvakarman, hier dagegen rückt Vāsudeva mit seinen Brüdern heran, um Dvāravatī zu erobern. Genau genommen aber bildet auch im Hari^o Dvāravatī den Abschluss der Kriegsthaten Kṛṣṇas, und als er endlich nach Dvāravatī zurückkehrte, war auch für ihn die Stadt bereits keine neue mehr.

§ 7. In Dvāravatī lassen sich dem Ghata^o zufolge die zehn Brüder bleibend nieder. Die Eroberung von ganz Indien oder, da Indien die Erde ist, die Welteroberung ist ihnen gelungen. Sie teilen nun ihr Reich in zehn gleiche Teile. Dabei hatten sie aber ihre Schwester vergessen. Da tritt Ankura, der jüngste der Brüder, seinen Teil an Añjanadevi ab, und indem er sich nur ein Einkommen aus jedem der zehn Landesteile vorbehält, geht er auf Handelsgeschäfte aus¹⁾. Es wird dann noch gesagt, dass sie Söhne und Töchter bekamen und dass ihre Eltern starben. Mit den Worten: „Damals betrug das Menschenalter zwanzig tausend Jahre“ bricht die Erzählung ab, und mit dem Satze: „Damals starb dem König Vāsudeva ein lieber Sohn“ wird die Sage eingeleitet, die den Inhalt der Gāthā ausmacht und von mir Kingungs besprochen wurde.

Im Hari^o wird nach dem ersten Einzug in die Stadt Dvāravatī die Hochzeit Kṛṣṇas mit Rukmini und nach dem zweiten Einzug die Hochzeit seines Enkels Aniruddha mit Uṣā beschrieben, womit das zweite Parvan endigt. Das dritte Parvan bietet für die Fortsetzung unserer Sage nichts, wohl aber tritt hier das Maṇsalaparvan im Mahābhārata ergänzend ein.

II. Kṛṣṇas Tod und der Untergang seines Geschlechtes.

§ 8. Lange Zeit war verstrichen, da dachten die Knaben, die Söhne der zehn Brüder bei sich: man sagt, Kaphadīpāyana sei mit dem himmlischen Auge begabt, auf! lasst uns ihn auf die Probe stellen! Sie putzten ihren jüngsten Bruder zurecht und banden ihm an den Leib ein Kissen, so dass er aussah wie eine Schwangere, dann führten sie ihn zum Büsser und frugen: Ehrwürden, was wird dieses Mädchen gebären? Da schaute der Büsser im Geiste, dass den zehn Bruder-Königen der Untergang bevorstände und seine eigene Lebensdauer zu Ende wäre, und sprach: Knaben, was habt ihr mit diesem zu schaffen? „Aber das sagt uns!“ hiess es

1) Aufgenommen ist dieser Teil der Sage in die Einleitung zum Aṅkura-paravatthu (in Dharmapāṇas Kommentar, S. 112), wo aber eine andere Geschichte erzählt wird, für welche Aṅkura, der wohlthätige Kaufmann, die Hauptperson abgibt.

sogleich. Darauf sagte der Büsser: nach einer Woche wird dieser ein Khadira-Reis¹⁾ gebären, damit wird das Geschlecht des Vāsudeva seinen Untergang finden, ihr aber möget immerhin das Khadira-Reis nehmen, es verbrennen und die Asche in den Fluss werfen. „Verschmutzter Frömmling, ein Mann kann nimmer gebären“, riefen sie aus, drehten einen Strick und machten damit seinem Leben ein Ende. Die Könige liessen alsdann die Knaben kommen und frugen sie, warum sie den Büsser getötet hätten. Sie erfuhren Alles und gerieten darob in grosse Angst, dem Knaben aber liessen sie aufpassen, und als nach einer Woche ein Khadira-Reis ihm aus dem Leibe kroch, verbrannten sie es und warfen die Asche in den Fluss. Von diesem wurde sie bis an die Mündung geführt und blieb dort an einer Seite hängen. Daraus kam ein Schilfrohr²⁾ hervor. Eines Tages gingen die Könige an die Mündung des Flusses, um sich am Meere zu belustigen. Sie errichteten eine grosse Halle, schmückten sie, assen und tranken und bildeten zum Zeitvertreib zwei Reihen, indem die Gegenüberstehenden Hände und Füsse wider einander rieben. Sie gerieten dabei in Streit. Da riss Einer in Ermangelung einer Waffe³⁾ ein Blatt vom Schilfrohr, doch kaum hatte er es in die Hand genommen, da verwandelte es sich in eine Khadira-Keule, und damit schlug er auf Viele los. Auch die andern alle, die das Gleiche thaten, hatten schliesslich eine Keule in der Hand, hieben damit auf einander ein und brachten sich gegenseitig um. Nur Vāsudeva, Baladeva, ihre Schwester Ahjanadevi und der Hofkaplan retteten sich auf einem Wagen, alle übrigen fanden ihren Untergang. Die Vier, die auf ihrem Wagen foch, erreichten den Wald Kāṣṇattika. Hier hauste als Menschenfresser der Ringkämpfer Muṭṭhika. Sobald dieser der Ankunft Baladevas gewahr wurde, zauberte er ein Dorf hervor und spazierte darin einher unter Sprüngen und Jauchzern und Händeklatschen. Baladeva bemerkte ihn und sagte: Bruder, mit dem da will ich kämpfen, und allen Abmahnungen Vāsudevas zum Trotz stieg er vom Wagen, ging zu jenem hin und klatschte. Dieser aber packte ihn an der ihm entgegengestreckten Hand und verschlang ihn, gleich als wäre er ein Stück Rettig. Darauf wanderte Vāsudeva mit seiner Schwester und dem Hofkaplan weiter. Sie gingen die ganze Nacht hindurch und erreichten bei Sonnenaufgang ein Dorf an der Grenze. Da schickte Vāsudeva seine Schwester und den Hofkaplan ins Dorf, um gekochte Speise zu holen, während er selbst in ein Gebüsch kroch und sich dasselbst niederlegte. Ein Jäger Jaras mit Namen sah das Gebüsch sich bewegen und dachte, es müsse ein Eber sein, schoss los und traf ihn am Fusse.

1) Ich bin nicht sicher, ob ich *ghatikā* richtig übersetzt habe. Es kann aber hier kaum etwas anders bedeuten als Knoten u. dgl. Der botanische Name für Khadira ist *Acacia Catechu*.

2) *eraka* (im Pāl Neutrum) bezeichnet eine harte Grasart.

3) Ich übersetze hier *maggara* ganz allgemein mit Waffe.

„Wer hat mich getroffen“ rief dieser. Da merkte der andere erst, dass es ein Mensch war, und wollte vor Angst davonlaufen. Der König¹⁾ nahm seine ganze Geisteskraft zusammen, ruffte sich auf und rief ihn zu sich mit den Worten „Onkel²⁾, fürchte dich nicht, komme her!“ Er kam herbei, und auf die Frage, wer er sei, gab er zur Antwort: ich heiße Jara, o Herrscher. „Von Jara getroffen wird er sterben“ haben mir die Alten³⁾ verkündet, ganz gewiss muss ich heute sterben — dachte der König und sprach: Onkel, fürchte dich nicht, komme her, verbinde mir die Wunde!⁴⁾ Darauf liess er sich von ihm die offene Wunde verbinden und entliess denselben. Heftige Schmerzen stellten sich ein, und als die beiden andern ihm Speise brachten, konnte er sie nicht geniessen. Dann wandte er sich zu ihnen mit den Worten: heute werde ich sterben, ihr aber seid verwöhnt und könnt euch keinen andern Lebensunterhalt suchen, so lernt denn von mir diese Zauberkunst (*vijā*)! Er lehrte sie eine Zauberkunst, nahm Abschied von ihnen und schied aus dem Leben. Auf diese Weise haben Alle ausser der Anjanadevi ihren Untergang gefunden.

Ich lasse unmittelbar auf diesen Bericht des Ghata⁵⁾ den des Mausalaparven folgen und halte mich dabei möglichst an den Wortlaut des Originals. Er lautet folgendermassen:

„Im sechsunddreissigsten Jahre nachher (d. i. nach der grossen Schlacht auf dem Kurufelde) fand der grosse Untergang der Vṛjṣis statt. Sie schlugen auf einander los mit Keulen von Kāla⁶⁾ getrieben.“ Dies kam so. Es waren Viśvāmitra, Kaṇva und Nārada, drei Büsser nach Dvārakā gekommen. „Da schmtickten die Söhne des Kṛṣṇa ihren Bruder Sāmba wie ein Weib und gingen zu den Büssern und sprachen: hier ist ein Weib des Kṛṣṇa, der sich einen Sohn wünscht, was wird sie gebären? Die Seher gaben zur Ant-

1) Vāsudeva.

2) *mātula*. In dieser Anrede drückt das Wort natürlich nicht die Verwandtschaft aus, sondern ist ein Zeichen von Zutraulichkeit, um Vertrauen zu erwecken.

3) *man porāṇā vyākaraṇa*. Nun enthält davon die obige Weissagung Kaphadīpāyana kein Wort, dagegen wird allerdings diese Todesanrede in der Antwort berücksichtigt, welche die Seher den Knaben erteilen nach der Angabe des Mausala⁷⁾ (s. weiter unten). Ich entnehme daher aus dieser Bemerkung des Ghata⁸⁾, dass dem Erzähler eine Version der Sage bekannt war, in der Vāsudeva die Ankündigung empfing, dass ihn Jara verwunden werde, wie auch die jainistische Bearbeitung der Sage (s. unten) es darstellt, und danke bei *porāṇā* unmittelbar an die Quelle, aus der das Ghata⁹⁾ schöpfte. Ob diese Quelle unser Mausala¹⁰⁾ war oder ein Purāṇa, auf das sowohl dieses selbst als die beiden andern Versionen unserer Sage, die buddhistische und die jainistische, zurückgehen, darüber s. S. 46 f.

4) Eigentlich den Schutz (*pahāra*).

5) Das Schicksal oder überhaupt etwas Dämonenhaftes, und dazu gehört auch der Fluch eines Heiligen, woran wir hier zu denken haben, wie die Frage zeigt: Von wem verflucht, sind die Helden, die Vṛjṣi-Andhakas untergegangen? (*kenānuśaptās te vīrahā u. s. w.*)

wort: eine furchtbare eiserne Keule zum Untergang der Vṛṣṇi-Andhakas wird des Vāsudeva Erbe, dieser Sāmba gebären; hierdurch werdet ihr Bösewichter das ganze Geschlecht ausser Rāma und Janārdana (Kṛṣṇa) zerstören; zum Meere wird Halāyudha (Baladeva = Rāma) gehen und sein Leben lassen, Jaras aber wird Kṛṣṇa auf dem Lager am Boden tödtlich verwunden. Am folgenden Tage gab Sāmba die verhängnisvolle Keule von sich. Bestürzt darüber, liess sie der König¹⁾ zu feinem Pulver zerreiben und dieses ins Meer werfen". Allen Stadthwohnern wurde der Genuss geistiger Getränke aufs strengste verboten, und aus Furcht gehorchten Alle. Aber Kāla ruhte nicht. Unheilverkündende Zeichen traten auf. Zucht und Ordnung schwanden. Man schämte sich nicht mehr Böses zu thun, zeigte sich feindselig gesinnt gegen die Brahmanen, die Väter (Manen) und die Götter; verachtete auch die Lehrer. Die Banden der Ebe wurden gelöst. Selbst in den Regionen, wo die Gestirne ihren Stand haben, herrschte Verwirrung. Kṛṣṇa wurde ob Alles dessen, was er sah, nachdenksam; es lebten in ihm alte Erinnerungen auf, die ihn Schlimmes ahnen liessen. Er ordnete eine Wallfahrt an (eine *tīrthayātrā*). Die Andhavyāpis²⁾ rückten denn auf Wagen, Rossen und Elephanten aus, wohlversehen mit Speise und Trank. Ein grosses Trinkgelage entfaltete sich, wobei verletzendes Worte fielen und die Teilnehmer in Streit gerieten. Sie wurden handgemein und schlugen gegenseitig auf einander, auch die Söhne Kṛṣṇas fielen. „Zornig nahm Kṛṣṇa eine Hand voll Schilfrohre. Diese verwandelten sich in furchtbare Keulen aus Eisen ähnlich dem Dement. Damit erschlug Kṛṣṇa alle, die er traf, Andhakas, Bhojas, Saineyas und Vṛṣṇis. Einer erschlug den andern im Kampfe mit den Keulen, von Kāla getrieben. Jedem, der ein Schilfrohr ergriff, verwandelte es sich in einen Dement; Gras verwandelte sich dort in Keulen, und die Keulen waren hart wie Dement. Der Sohn erschlug den Vater, der Vater den Sohn, trunken taumelten sie herum einer kämpfend mit dem andern, wie Lichtinotten ins Feuer fallen, so fielen nieder die Kukkurus und Andhakas. Keiner dachte beim allgemeinen Morden aus Davonlaufen." Kṛṣṇa suchte nach seinem Bruder Rāma und fand ihn in einem Walde einsam und verlassen. Da sah er eine grosse weisse Schlange aus seinem Munde heraus kriechen und zum Meere gehen, und Rāma schied von seinem Leibe. Kṛṣṇa wanderte im menschenleeren Walde und legte sich nieder auf den Boden und dachte nach über den Untergang seines Geschlechtes. Da kam der Jäger Jaras an den Ort. Dieser hielt den Daliegenden für eine Gazelle und traf ihn an der Fusssohle. Als er in die Nähe kam, sah er, dass es ein Mensch war. Da Jaras aber sich selbst die Schuld davon beimaass, erfasste er dessen Füsse (aus Verehrung), und da er

1) Kṛṣṇa.

2) So ३९ *Andhakavyāpayaḥ*; sonst immer *Vṛṣṇyandhakāḥ*.

innerlich sehr beunruhigt war, tröstete ihn Kṛṣṇa und fuhr dann zum Himmel auf, wo er als Nārāyaṇa unter die Götter aufgenommen wurde.

Hiermit schliesst der vierte Adhyāya. Die folgenden Adhyāyas kommen für unsern Zweck nicht weiter in Betracht.

§ 9. Beiden Erzählungen sind folgende Punkte gemeinsam:

a) Die Knaben, Söhne der Andhaka-Vṛṣṇis (Yādavas) lassen ihren Mutwillen aus an einem, bez. mehreren *tāpasa* (*tapodhana, muni*), einer Persönlichkeit, die man nicht reizen darf, und deren Zorn Verderben bringt. Sie kleiden einen aus ihrer Mitte als schwangeres Frauenzimmer und wünschen nähere Auskunft über die zu erwartende Geburt.

b) Die Androhung des über ihr Geschlecht hereinbrechenden Strafgerichtes. Dieses wird eingeleitet durch ein grosses Mirakel.

c) Die Befürchtungen auf Seite des Königs (Vāsudeva-Kṛṣṇa).

d) Die unter den Trunkenen¹⁾ ausbrochende Schlägerei, wobei sie die sich beim Abreissen in Kaulen (*masala*) verwandelnden Schilfrohre (*eraka*) als Waffen gebrauchen.

e) Die Vernichtung des ganzen Geschlechtes. Alle fallen in jenem Kampfe bis auf Baladeva (Rāma) und Vāsudeva (Kṛṣṇa).

f) Baladeva stirbt vor seinem Bruder, und letzterer selbst fällt durch einen Jäger — Jaras mit Numen —, der ihn für ein Wild hält.

g) Die Frauen, als deren Repräsentantin in der buddhistischen Quelle Añjana-devī erscheint, bleiben verschont.

Anstatt im Anschluss hieran auch die trennenden Punkte hervorzubeben, ziehe ich es vor einen Blick auf die jainistische Quelle²⁾ zu werfen, in welcher uns die Sage vom Untergange Dvāravatis, wie Hermann Jacobi sie genannt hat³⁾, überliefert ist.

§ 10. Hier springt auf der Stelle eine Eigentümlichkeit in die Augen, die wir bei der buddhistischen glücklicherweise vermissen. Die Erzählung hat eine rein jainistische Färbung bekommen und dadurch viel von ihrer künstlerischen Wirkung verloren. Innerhin macht sie auch in dieser absichtlich mit ihr vorgenommenen

1) So auch in der Gāthā-Strophe, die beginnt *Yāṁ ca pīvātā* (a. S. 29 Anm. 3).

2) Aus dem Kommentare Davendra zum Uttarādhyayana-sūtra (s. H. Jacobi, a. a. O. S. 495; überhaupt sei auf den Text und die Übersetzung, deren Mittheilung wir J. verdanken, ausdrücklich verwiesen). Ich vermute, dass die mir durch die H. 81 Anm. 4 erwähnte Notiz bekannt gewordene Mittheilung von Sergo d'Oldenbourg (*Parallèle bouddhique à propos de la légende jaina de la perte de Dvāravati*) sich mit dem nämlichen Gegenstande befasst, konnte mir aber leider die *Mémoires de la section or. [de St. Pétersbourg]* VI, 885—886 (1882) nicht verschaffen.

3) *Dvāravati Jīyavāṇam* *ca vīṇāso* heisst es übrigens auch in angezogenen Texte.

„Verbesserung“ (vom jinitischen Standpunkte aus) einen günstigen Eindruck und besitzt sie ein Kolorit, das wir der tendenzfreien Gestalt der Sage bei den Buddhisten gerne wünschen möchten.

Zuvörderst fällt auf, dass die jinitische Sage Baladeva Kṛṣṇa überleben lässt. Irre ich nicht, so hängt diese Umgestaltung mit der Tendenz zusammen, aus dem ersten der beiden ein Prachtstück der jinitischen Selbstverleugnung zu machen, damit (nach seiner Reifserklärung) es keinen Anstoss mehr erregen könne, sobald der Brauch aufkam, in jinitischen Kreisen auch Kṛṣṇa, den Gott eines fremden Kultes, zu verehren¹⁾. Einmal diese Änderung vorausgesetzt, konnte Baladeva in die Rolle eintreten, die in der buddhistischen Sage den beiden Begleitern Vāsudevas zufiel. Er geht Wasser holen für Kṛṣṇa, dem mittlerweile der todbringende Jäger naht, doch als er wieder kommt, findet er ihn nicht mehr am Leben²⁾. Ferner fällt auf, dass die jinitische Gestalt der Sage den Untergang der Yādavas zwar auch in Zusammenhang bringt mit der Ausgelassenheit der Knaben (Prinzen), die den Büsser Divāyana grausam prügeln³⁾, aber Vernichtung durch Feuer, das der in der Form eines Agnikumtra wiedergeborene Divāyana anfecht, an die Stelle des Keulenkampfes setzt. Es musste infolge dieser Umgestaltung aus der Drohung, die Divāyana über Dvāravati aussprach, Alles auf die Keule Betreffliche wegbleiben, ebenso wie natürlich auch der Seher keine Veranlassung hatte, das Mirakel an dem Knaben in seine Strafandrohung einzuflechten. Diese zunächst privatim, dann vor Vāsudeva ausgesprochene Drohung enthält bloß das Eine, dass beim Untergange von Dvāravati keiner ausser Vāsudeva und Baladeva⁴⁾ gerettet werden solle. Von einer Rettung der Frauen ist daher in der Beschreibung des Brandes von Dvāravati keine Rede. Robinī und Devaki kommen mit Vāsudeva

1) Als der Wundermann Baladeva die Gestalten von Dāmodara (Kṛṣṇa) und von ihm selbst hervorzubereite, sagte er sie „gerade den Feinden“ (*visesaṁ varigūṇaṁ purao*). Wozu dies, wenn wir nicht bei „Feinden“ an Widersager der Jektas, vielleicht an Bauddhas zu denken haben?

2) Im Ghatajataka lebt Vāsudeva noch, als Añjanadevi und der Hofkaplan aus dem „Dorfo“ zurückkehren. Die jinitische Quelle macht zwei Eplanden daraus. Zuerst geht Baladeva in die „Stadt“, um Speise und Trank für Kṛṣṇa zu holen. Als er dort angegriffen wird, eilt Kṛṣṇa herbei und beide verzehren zusammen die von Baladeva um einen Ring und ein Armband erstandene Speise und trinken den Wein. Dann aber hat Kṛṣṇa von neuem Durst, und während Baladeva für ihn Wasser holt, naht sich dem im Schatten eines Baumes Ruhenden der Jäger Jarakumtra, ein älterer Bruder Kṛṣṇas von Vāsudevas dritter Gemahlin Jark, und trifft ihn an der Fußsohle.

3) Der Tod des Büssers tritt hier nicht, wie im Ghata²⁾, unmittelbar infolge der erlittenen Mißhandlung ein, doch ist die körperliche Mißhandlung, von der im Maṇsala³⁾ nichts steht, ein beiden Quellen gemeinsamer Zug.

4) So auch im Maṇsala³⁾, dagegen anders im Ghata²⁾. — Mer Tod Vāsudevas durch Jarakumtra wird nun doch auch angekündigt, aber nicht durch Divāyana, sondern durch den Arhat Ariṣṭanemi, den Vāsudeva über die Geschichte seines Geschlechtes befragt hatte.

um, während die sechszehntausend Frauen¹⁾ des Kṛṣṇa bezeichnend genug den Tod durch Fasten wählten; vielleicht ein Hinweis auf Kṛṣṇas jiniistische Allüren, die man ihm andichtete, um der allenfälligen Einrede gegen seine Kanonisierung zu begegnen. Um so beachtenswerter ist angesichts der noch deutlich erkennbaren Kontaminierung der Sage vom Tode Kṛṣṇas und dem Untergange seines Geschlechtes durch die Sage von der Verschlingung der Stadt Dvāravatī durch das Meer die Konservierung des Namens Sāmba in der Geschichte von den übermütigen Knaben. Sāmba macht seine Brüder auf den köstlichen Kādambārī-Wein aufmerksam und veranlasst sie zum Trinken, an das sich dann als weitere Folge die Misshandlung des Divāyana anschliesst. Die jiniistische Quelle muss diesen Namen an der Stelle vorgefunden haben, wo sie ihn verwendet, allein sie unterdrückte aus besonderen Gründen, die wir nicht kennen, die Verwammung Sāmbas und was sonst noch daran hing und schuf ein Seitenstück zu der auch dem Mausalaparvan nicht fremden Wegspülung von Dvārakā durch das Meer²⁾ in dem grossen Brande der Stadt. Ich nehme also an, dass die Zerstörung durchs Feuer unter dem Einfluss der Katastrophe mit dem Wasser von dem jiniistischen Erzähler adoptiert wurde und als bequemes Expediens die möglicherweise anstössige Geschichte mit der Verwammung entbehrlich machte. Es war darum weiterhin ganz in Ordnung, die Erzählung, die in der Zerstörung Dvāravatīs kulminierte, auch mit einer dem Dvāravatī-nirmāya konformen Beschreibung einzuleiten³⁾. Während hierin der jiniistische Bericht ganz selbständig verfuhr, wenneschon in Anlehnung an eine vorhandene Sage, so berührt er sich wieder in andern Einzelheiten bald mehr mit der epischen, bald mehr mit der buddhistischen Gestalt. Die Erwähnung von schlimmen Vorzeichen vor dem einbrechenden Strafgerichte, von der Ausgelassenheit unter der Bevölkerung Dvāravatīs stimmt zu dem Epos⁴⁾.

1) Nach E. Windisch, a. a. O. S. 445 findet sich die gleiche Zahlenangabe im Viṣṇupurāṇa, V, 28, 8.

2) *Niryāte tu jana taṁin sūgaro makurālayaḥ
Dvārakāṁ vatasaṁplāvayā jalauṇḍīlavayāt tadā.
Yad yaddhi puruṣavyāghro bhūmes tasyā vyamuṇḍanta
tat tat saṁplāvayām āsa salilena sa sūgarah.
Tad adbhutam abhipreksya Dvārakāvāsino janāḥ
tīrṇāt tīrnataraṁ jagmur aho daivam itī 'bruvan (I 41—42).*

Arjuna kündigt sie an (8 10 *idam tu nagaram sarvaṁ samudraḥ plāvayisyak*); dann wird das Ereignis selbst geschildert.

Bei den Buddhisten scheint diese Sage verloren gegangen zu sein. Ähnlichkeit jedoch hat mit ihr die Sage von der Überschwemmung der Stadt Bharu durch das Meer infolge der Sünde eines Königs im Bharuṭṭaka (vol. II, p. 173).

3) *sū (nagarī) ya deva-nimmiyā saeva; — dhana-kanaya-rayana-jana-taya-raha-turaya-samidāḥ deva-nimmiyā Bāravai.*

4) Wenn man versucht ist, auch die Reflexionen, welche Baladeva und Vāsudeva über die Macht der „That“ (*kamma*) anstellen, sowie den ähnlich

Dagegen steht ausser anderm¹⁾ die Aufnahme des § 11 zu besprechenden Divāyana in die Sage im Einklang mit dem Ghata-jātaka. Wenn Baladeva an der Leiche Kṛṣṇas eine Feier veranstaltet und sie dem Feuer übergibt, so gleicht er hierin Arjuna, der die Leichen von Rāma und Vāsudeva verbrennen lässt und erst weiterzieht, nachdem er der Vorschrift gemäss die Totenfeier vollzogen hatte²⁾. Und wenn Vasudeva und Devaki, auch Rohiṇi, den Untergang von Dvāravatī erleben, so kommt die jainistische Version dem Epos, in welchem Devaki und seine Frauen den Tod Kṛṣṇas überleben, wiederum näher als die buddhistische, die die Eltern der zehn Bruder-Könige vorher sterben lässt.

Schlusslich ist es von einiger Bedeutung, auf die Eigennamen zu achten, mit welchen die jainistische Quelle im Unterschied von der buddhistischen uns bekannt macht. Vāsudeva hat ausser den Beinamen Kaṇha = Kṛṣṇa und Kesava = Keśava, die auch das Ghata³⁾ kennt, die weiteren: Janāddaya = Janārdana, Hari und Govinda⁴⁾; Baladeva heisst auch Rāma und Halin und „in der Welt“ (i.e.) Narasiṃha. Eine Frau des Vāsu⁵⁾ heisst Ruppini = Rukṇiṇi, und von Vāsudevas Söhnen werden Samba = Sāmba, Puṣṭana (Pradyumna), der im Ghata⁶⁾ als Kṛṣṇas Bruder auftritt, ferner Suya = Suka (sonst nur als Sohn des Vyāsa bekannt), Niruddha (? = Aniruddha), dann noch Śaraṇa (über ihn und Aniruddha vgl. Mausu⁷⁾ 1 10; bez. 2 45) und Nisadha = Nisadha (sonst unbekannt) angegeben. Als Sohn des Rāma wird Kujjavārṇa genannt, der sonst nicht vorkommt. Drei Namen von Vasudevas Frauen erfahren wir: Devai = Devaki, Rohiṇi und Jarā. Die Yādavas, über welche Vāsu⁸⁾ herrscht, machen die Hälfte der Bharatas aus. Die Pāṇḍusöhne, Verwandte der Yādavas, wohnen in Mahurā = Mathurā „am südlichen Ocean“. Devai = Draupadi wird erwähnt⁹⁾, ebenso ein Sohn des in Hasthikappa = Hastikalpa regierenden Dhayarattha = Dhṛtarāṣṭra, namens Acchadanta = Rkṣadanta (sonst unbekannt). Der Berg Revaya = Raivata liegt bei Baravat = Dvāravatī.

lautenden Trost, den Kṛṣṇa dem Jarakumāra spendet, an die Trostgründe anzuknüpfen, die Vyāsa Dvaipāyana dem Arjuna vorhält (Mausu¹⁰⁾ 8 31ff.), so ist doch nicht zu übersehen, dass *kamma* einer- und *kāla* anderseits zwei grundverschiedene Geistesrichtungen, vergleichbar der immanenten und transszendenten Weltbetrachtung, zum Ausdruck bringen. Ich bestreite hier durchaus jede Beziehung.

1) Insbesondere gehört hierher die S. 42 Anm. II angedeutete Episode umgeachtet der dort gedachten Ungleichheiten. Nicht minder die andere Episode, wie Jaras, bez. Jarakumāra die Wunde verbindet, bez. den Pfeil aus der Fuessohle Kṛṣṇas zieht.

2) Mausu¹¹⁾ 7 30—32.

3) Vgl. Hari¹²⁾ II, 19 45 *Govinda iti lokāḥ tvām steyaṃti dhruvi kṛpātām*.

4) In die Draupadi-Sage greift eine Geschichte ein, die zweimal gleichlautend (S. 499 und 502 des Textes) mitgeteilt wird, die ich aber im Epos (man denkt zunächst an das Svayamvaraparvan) nicht nachweisen kann.

III. Schlussfolgerungen.

§ 11. Überblicken wir die Sage vom Tode Kṛṣṇas und dem Untergange seines Geschlechtes in ihrer dreifachen Bearbeitung, so gewinnen wir durch die Vergleichung eine annähernde Vorstellung von ihrer ursprünglichen Gestalt oder, um nicht mehr zu sagen als durchaus zulässig ist, von den wesentlichen Elementen, aus denen sie bestand, als sie den verschiedenen Kreisen, wo man sie nachmals in gebundener oder ungebundener Rede vortrug, zugeführt wurde. Ich lasse es vorläufig also noch dahingestellt sein, ob die Sage nicht in einem dieser Kreise selbst entstanden ist und aus diesem in die andern gelangte, die sie dann ihren Bedürfnissen angepasst haben. Neben der Möglichkeit, dass die Grundform verloren gegangen ist, giebt es auch die andere, dass die Sage, formelle Änderungen, gelegentliche Ausschmückungen und einige auf die Eingliederung des Stoffes in ein grösseres Ganzes berechnete Interpolationen abgerechnet, von Anfang an irgendwo so existiert hat, wie sie auf uns gekommen ist.

Fast gleichlautende Verse oder Verseile, zu Formeln erstarrte Ausdrücke und Wendungen, deren Provenienz doch nicht die gleiche ist, scheinen mir am meisten geeignet zu sein, um die verschiedenen Teile zu erkennen, die hier zu einer einzigen Sage zusammengewachsen sind. Ich stelle daher nebeneinander zuerst aus dem Mausalaparyā die Verse 1 *18 anyo 'nyam musala's te tu njaghnūḥ kalacoditāḥ*; 3 *18 jaghnur anyo 'nyam akranda musalaḥ kalacoditāḥ*; 5 *1 ācāṣṭa (sci. darako) mausale Vṛṇṇā anyo 'nyen opasamhṛtān* und die Verse des Kumbha- bez. des Saṃkiccakāṣṭhaka: *upakamun musalehi¹⁾ aññamaññam; aññamaññam musale²⁾ hantvā sampattā Yamasādanam*. Der Krystallisationskern der ganzen Sage ist dieser Keulenkampf, in welchem die Helden ihren Untergang fanden. Er fehlt in der jainistischen Bearbeitung.

An diesen Kern sehen wir zwei mit ihm gleichartige Stücke anschliessen, gleichartig insofern, als sie einander durchaus entsprechen. Ich stelle wieder nebeneinander *vināso brahmasāpajāḥ* (8 10) und *Kaṇhadīpāyan' āsajjā*. Das Geschlecht geht unter, weil es gefrevelt und einen Fluch auf sich herabgerufen hat. Die jainistische Bearbeitung überbietet hier noch die beiden andern, denn sie lässt den Verflucher persönlich bei der Zerstörung der Stadt eingreifen. Der Fluch verwandelt sich in verzehrendes Feuer, und allerdings liest man auch im Maṃsala³⁾ 7 *18 brahmasāpavinirdagdā Vṛṇṇyandhakamahārathāḥ*, doch ist dies dort nicht wörtlich zu nehmen, vielmehr verwandelt der Fluch die

1) Wohl für *musalehi*, aber Faustbills drei Handschr. haben *musalehi*.

2) Es wird wohl ein *h* durch das mit *h* beginnende folgende Wort ausgefallen, also statt *musale musalehi* zu lesen sein.

Schilfrohre in Keulen: *ye haññ brahmaśāpena musalair evakoḍḍhavaññ* (7 so). Es ist doch nicht Zufall, dass das Wort *evakoḍḍ* oder *evakam* auch im buddhistischen Berichte stehen geblieben ist, ein Wort, das ich ausser in dem Kompositum *evakavattikā*¹⁾ sonst nirgends in der Pāli-Litteratur nachzuweisen vermag. Das miraculose Schilf aber ist identisch mit dem Khadira-Reis (im Maṇḍala⁰ steht „Kenle“), das aus dem Leibe des Hauptschuldigen hervorgewachsen war. Ich glaube, dass das Ghata⁰ uns hier etwas bewahrt hat, was aus dem Maṇḍala⁰ verschwunden ist, während uns noch ein paar Verse zeigen, dass etwas ausgefallen sein muss, nämlich:

*viṣaṇṇarūpas tad rājā sakkeṇam cūṇam akārayat
tac cūṇam sāgara cāpi prākṣipam puruṣā nṛpa* (1 27f.).

Denn man erwartet, dass dieses Verfahren gerade das herbeiführte, was Vāsudeva zu vereiteln suchte, und dies findet sich wirklich in der buddhistischen Quelle: *sā (chārīka) nadiyā vuyhamānā mukha-dvāre ekapasse laggi, tato evakam nibbatti*.

Es scheint mir nicht über jeden Zweifel erhaben, dass die Verfluchung des Geschlechtes des Vāsudeva gleichzeitig schon eine Angabe über die besondere Todesart Kṛṣṇas (und seines Bruders) mit enthalten habe. Es könnte hierfür auch eine aparte Weissagung angenommen werden, wie der jiniatische Text zu verstehen giebt. Im Ghata⁰ erinnert sich Vāsudeva beim Namen Jaras an eine solche ihm zu teil gewordene Weissagung und im Maṇḍala⁰ sprechen zwar die drei Munis zu den sie neckenden Knaben:

*samudram yāsyati śrīmāns tyaktvā dehaṃ Halāyudhaḥ
Jarā Kṛṣṇam mahātmānam śayānam bhuvi bhetsyati* (1 21),

allein sie begeben sich darauf selbst zu Kṛṣṇa, und dieser hört Alles aus ihrem Munde, so dass die Mitteilung der ihn persönlich betreffenden Sache an ihn allein nicht eben unmöglich ist. Dagegen kann kein Zweifel an der Echtheit der Sage vom Tode Kṛṣṇas durch den Jäger Jaras aufkommen. Für die Echtheit der Angabe über die Wegschwemmung von Dvāravātī durch das Meer sprechen zwar nicht gleich starke Gründe, aber die doppelte Bezeugung derselben reicht hin, um sie der ursprünglichen Sage zuzuschreiben.

Werden wir diese nun in einer der vorhandenen Versionen wieder erkennen oder eine andere voraussetzen, auf der sie alle beruhen, aber mit der sich keine derselben zu decken braucht? —

1) Dieses Wort kommt nur in einem Verzeichniss von Torturen vor, das sich gleichmässig Aṅguttara, part I, p. 47; part II, p. 122; Milinda-P., p. 187; 200; 358 findet, und bedeutet s. v. a. Schilfstreifen (*vattikā* = skr. *varāṅkā*). Die Übersetzung Snake-strips in Sacred Books of the East, vol. XXXV, p. 276 nimmt *evaka* in einer Bedeutung, die das Wort meines Wissens nur als N. pr. hat. — Mahāv. V, 13 (The Vinaya, vol. I, p. 196) hat *evaga*.

Ich bin der Meinung, dass wir in der That im Mausalaparvan des Mahābhārata das vorauszusetzende Purāṇa selbst besitzen, aus welchem einerseits das Jātaka schöpfte, worin sich sogar wörtliche Übereinstimmungen¹⁾ mit jenem Parvan des grossen Epos vorfinden, und anderseits die jainistische Erzählung, die nur um vieles freier als ihre buddhistische Schwester zu Werke ging²⁾.

Bedenken erregt nur die gleichmässige Bevorzugung des Namens Kṛṣṇadīpāyana oder Divāyana seitens der zuletzt genannten Quellen. Da beide unmöglich zufällig auf den gleichen Namen verfallen sein werden noch es leicht glaubhaft zu machen ist, dass die eine ihn der andern zulieb verwendet hat, so wird es vermutlich eine Version der Sage gegeben haben, derzufolge Kṛṣṇadīpāyana als der beidseitige Teil den Untergang des Vāsudeva-Geschlechtes heraufbeschworen hat. Diese Version, welche das Mausala³⁾ ausgemerzt hat, um Kṛṣṇadīpāyana Vyāsa noch die letzte Trostrede an Arjuna in den Mund legen zu können, wird bezeugt durch die Gāthās im Jātaka und darf darum dem zweiten Jahrhundert vor dem Beginn unserer Zeitrechnung als dem spätesten Termin zugewiesen werden.

Mehr über die Persönlichkeit zu sagen, welche den besprochenen Namen trägt, gestattet uns das Jātaka nicht⁴⁾, und die Erklärung des Namens Divāyana im jainistischen Texte⁵⁾ zeigt blos, dass sein Verfasser etwas lauten gehört hatte von der im Ādiparvan (*adhya.* 60) erzählten Geschichte. Genug, wir kennen ihn als Rṣi, der bei den Andhakaveṇḥus (Vṛṣṇyandhakas) oder den Yāyavas (Yādavas) in hohem Ansehen stand.

§ 12. Zu der Frage übergehend, ob die professionelle Zunft der Erzähler in Indien sich früher des tragischen Endes Kṛṣṇas und der Seinigen und später erst seiner Geburt, Jugendzeit u. s. w. bemächtigt habe, so scheinen mir die Thatachen mehr für die Priorität der Sage vom Untergang Kṛṣṇas als umgekehrt zu sprechen. Allgemein gilt der Harivamśa in allen seinen drei Teilen als Supplement (*kāśīa*) des Mahābhārata. In diesem selbst werden zwar Vasudeva und Devakī, die Eltern Kṛṣṇas genannt, aber was wir über den sonstigen Inhalt der ersten zwei Bücher des Hari⁶⁾ erfahren, ist wenig⁶⁾ oder nichts. Alte Liedstrophen buddhistischer

1) In den S. 26 mitgetheilten Gāthās und in dem Prosatexte trotz seiner Modernisierung.

2) Ich erinnere jedoch hier nochmals ausdrücklich an die oben S. 45 von mir gemachten Einschränkungen bezüglich formeller Änderungen u. s. w.

3) Aus dem Kṛṣṇadīpāyana-Jātaka (vol. IV, p. 38 ff.) ergibt sich erst recht nichts.

4) Er lebte nämlich einmal auf einer Insel (*dīpa*) des Yamunā-Stromes mit einem sittenlosen Mädchen zusammen, daher heisst er Divāyana.

5) So wird an Kṛṣṇas Kampf mit Kaśin (Hari⁶⁾ II 24) und Kṛṣṇa (II 30) angespielt im Mausala³⁾ § 10: *Kaśinam yas tu Kṛṣṇam ca vikramya jagataḥ prakṛaḥ*.

Provenienz stehen uns hier nicht zur Verfügung¹⁾, und so gewiss das Fehlen solcher nichts gegen die Priorität der Sage von Kṛṣṇas Jugendleben beweisen würde, wofern dieselbe durch andere Gründe gesichert wäre, so gewiss verstärkt es den bereits vorhandenen Eindruck von der späteren Bearbeitung der Geburts- und Jugendgeschichte Kṛṣṇas. Darum aber wird man sie doch nicht für ein junges Produkt ausgeben dürfen, denn, von Anderm abgesehen, das ich hier bei Seite lassen muss, nötigt uns auch die Prosaerzählung des Ghatajataka mit ihren Punkt für Punkt nachgewiesenen Entsprechungen im zweiten Buche des Hari²⁾ dieses selbst vor dem singhalesisch abgefassten Prosaertext der Jātaka-Sammlung anzusetzen, der c. 480 n. Chr. ins Pāli übertragen wurde. Ich bin geneigt anzunehmen, dass eben auch der Hari³⁾ es war, der dem buddhistischen Erzähler den Stoff lieferte, halte es indess nicht für wahrscheinlich, dass derselbe oder auch nur das zweite Buch schon damals seine heutige Gestalt besass. Wenn wir, an der Kṛṣṇa-Sage des Ghata⁴⁾ von einer erotischen Seite nichts wahrnehmen, so sehen wir auch im Hari⁵⁾ davon nur wenig. Und wenn das ziemlich umfangreiche Kapitel von Kṛṣṇas Kraft- und Wunderthaten im Hari⁶⁾ dort so gut wie überschlagen wird, so darf uns dies nicht überraschen. Lag es denn in der Absicht des buddhistischen Erzählers irgendwie Vollständigkeit zu erzielen oder sich sklavisch an seine Vorlage zu binden? Immerhin hat derselbe gerade genug Einzelheiten herausgegriffen, die so genau zum Hari⁷⁾ stimmen, dass alle berechtigten Wünsche sich damit zufrieden geben können.

§ 18. Die Namen Kanha (Kṛṣṇa) und Kesava (Keśava) treten uns im Ghata⁸⁾ nur in den der Prosaerzählung eingelagerten, dieser selbst aber dem Inhalt nach fern stehenden Gāthās entgegen. Der Scholiast erklärt Kanha als Gotraname. Vāsudeva heisse so, weil er dem Geschlecht der Kanhāyana (Kṛṣṇāyana) angehöre. Der altvedische Sänger Kṛṣṇa, genauer Kṛṣṇa Angirasa, dem die Lieder 86—87 im 8. und die Lieder 42—44 im 10. Maṇḍala des Rgveda zugeschrieben werden, gab also nach der Meinung des Scholiasten, die wir nicht ohne Grund verwerfen dürfen⁹⁾, den Gentilnamen für die Familie des Vāsudeva ab. Die Buddhisten kannten eine Sage, die sogar in einen alten kanonischen Text eingedrungen ist¹⁰⁾ und den Rsi Kṛṣṇa (Kanhō isi) zum Gegenstande hat. Hiernach lebte

1) Denn die Strophe in Jāt. vol. VI, p. 421:

*Atthi Jambavatī nāma mātā Sūbhava rājina
aṇ bhariyā Vāsudevassa Kanhasya maherā piyā*

ist ein Rest einer andern Sage. Übrigens kennt der Hari¹¹⁾ auch eine Jambavatī, als Kṛṣṇas Gattin (I, 98 a) *bhavo Jambavatīm kanyām phayavāṇasya sammahānā*; als ist die Tochter des Königs der Büren. Dass sie Mutter des Königs Sibi sei, weiss der Hari¹²⁾ nicht. Dagegen war Jambavatī nach dem Scholion zu der angeführten Stelle eine schöne Candell.

2) s. Hermann Oldenberg, Buddha (1881), S. 420 f.

3) s. Dīgha-Nikāya, vol. I, p. 98 ff.

einmal zur Zeit, als Okkāka (Ikṣvāku) König war, eine Sklavin namens Diśā (Diśā). Diese gab einem schwarzen Knaben das Leben, daher sein Name Kapha (der Schwarze). Damals hiessen aber auch die Kobolde so, und darum hielt man den Knaben für einen Kobold und fürchtete sich vor ihm. Nach diesem Sohn einer Sklavin benennen sich die Kaphāyana¹⁾. Aber Kapha ward ein berühmter Seher. Er ging nach dem Süden²⁾, lernte dort zauberkräftige Sprüche³⁾, kam zum König Okkāka und hielt um dessen Tochter an. Darüber aufgebracht, wollte der König ihn töten, aber er war nicht im stande den Pfeil abzuschliessen noch ihn vom Bogen wegzunehmen. Als schliesslich der König sah, dass er es mit einem grossen Wundermann zu thun hatte, da ein Pfeil, den der König auf seinen ältesten Sohn abschoss, den Worten des Sehers gemäss demselben kein Haar gekrümmt hatte, so gab er dem Kapha seine Tochter zur Frau.

Nun ist es vielleicht reiner Zufall, aber immerhin von Interesse, dass der Kṛṣṇa des Mahābhārata, welchen Adolf Holtzmann von dem Kṛṣṇa des Hari^o trennen will⁴⁾, als „Sohn eines Sklaven des Kapsa“ (*Kamsadāsasya dayada*) von Duryodhana angesprochen wird⁵⁾. Auch Śiśupāla nennt ihn „einen Sklaven, keinen König“ (*dāsam arājamaṁ*)⁶⁾ und erwähnt, dass Jarāsandha von Kṛṣṇa geengt habe: „er ist ein Sklave“ (*dāso 'yam ūti*)⁷⁾. Anderwärts ist der Kṛṣṇa des Mahā^o im Besitz von Zauberkraften⁸⁾, und der sterbende Kṛṣṇa unseres Ghata^o teilt eine Zauberkunst (*śam vijam*) den einzigen Überlebenden mit.

Den Namen Kesava, meint der Scholiast, führe Vāsudeva von seinem prächtigen Haarwuchs. Dass aber in buddhistischen Kreisen auch die Ableitung von Keśin, dem Dämon, welchen Kṛṣṇa erlegte, bekannt war, lehrt die *Abhidhānappadīpikā*⁹⁾, eine Kompilation des 12. Jahrhunderts. Hier heisst ■ ■ v. Kesava an erster Stelle: *Keśi nāma asuram hatavā ti Kesavo*. Höchst wahrscheinlich kannte der Verfasser jener Gāthā, worin der Name Kesava für Kṛṣṇa gebraucht wird, die Sage im Hari^o und die schon dort dargebotene Erklärung:

1) Buddha erzählt die Geschichte, um den Stolz des Brahmanen Ambaṣṭha zu brechen. — Ein Fürst der Ambaṣṭha wird im Mahā^o erwähnt, s. Adolf Holtzmann, Arjuna (1879), S. 55.

2) Buddhaghosa erklärt *dakkhiṇajanapada* als das Land südlich vom Ganges (Sum. VII, part I, p. ■ 5).

3) *brahma manta*, von Buddhaghosa (l. c.) erklärt als *ānubhāvasaṁpannatūya sēṭṭhamante*.

4) Arjuna, S. 61.

5) Salyaparvan 61 37.

6) Sabhā^o 46 4.

7) l. c. 42 1; die Vāsudeva und seine Brüder gelten nach dem Ghata^o als Sklavensöhne.

8) s. A. Holtzmann, Arjuna, S. 38.

9) In der Ausgabe von W. Subbādi (Colombo 1893), p. 98.

*Yasmāt trayā hataḥ Keśi tasmān macchāsanaṃ śṛṇu:
Keśavo nāma nāmnā tvam khyāto loke bhaviṣyasi¹⁾.*

Die Beziehung des Namens auf die Haare ist damit selbstverständlich nicht ausgeschlossen und legt es uns nahe zu fragen, ob ausser diesem möglicherweise mythologischen Zuge noch andere Züge in dem Jātaka vorhanden sind, welche eine mythologische Deutung zulassen.

Ich wüsste aber nur zwei, die hierzu geeignet wären: der Diskus (*cakka*), den Kṛṣṇa auf Kamsa schleudert, und die Verwundung Kṛṣṇas am Fusse (Fusssohle) durch den Pfeil des Jägers Jara²⁾. Man wird nicht fehlgehen, darin, wie natürlich auch in seinem durch den Beinamen Keśava rühmend hervorgehobenen Haarwuchs, Spuren des Sonnenmythos zu erblicken. — Haben sich vielleicht ebenso in Kṛṣṇas Bruder Baladeva, einem leidenschaftlichen Ringkämpfer, den ein von ihm besiegter Gegner, nachdem er sich in einen Dämon verwandelt, mit Haut und Haaren verschlingt, Spuren des Mondmythos erhalten? Von dem Sohne der Rohini sagt der Hari³⁾: *prajātam putram evāgre candrat kāntatārānanam* (II 5 1). Im Epos stirbt Rāma (der Baladeva des Ghata⁴⁾), indem ihn die Kräfte verlassen. — Ich verfolge den Gegenstand nicht weiter, da ich nicht die Kṛṣṇa-Sage selbst, sondern nur ihre buddhistische Bearbeitung zu betrachten habe. Auch andere Namen, wie Vāsudeva und Dvāraka, bergen möglicherweise Erinnerungen an den alten Sonnenmythos⁵⁾.

Mythisches und Märchenhaftes hat sich mit dem Kern der Sage, die in dem heldenhaften Auftreten eines Mannes oder eines ganzen Geschlechtes ihren Ursprung hat, zu einer unlösbaren Einheit vermischt⁶⁾. Über das rein Menschliche hinausgehoben, wie dies den Helden des Märchens eigen ist, doch ohne das eigentlich Göttliche, für das in der buddhistischen Lehrer- und Hörerwelt kein Verständnis vorhanden ist, darum auch ohne das die Gottheit und Menschheit verbindende Schauspiel des Avatāra, so lebt Kṛṣṇa in dem Kreise der Jünger des Erhabenen.

1) II, 24 ss.

2) Der Name ist symbolisch, denn *jara* bedeutet das Alter.

3) Indess nicht die Namen allein. Ich erinnere an den Zug der Sage, der Kṛṣṇa mit Perseus u. a. Helden verblindet, für einen regierenden Herrn abhängigsvoll zu werden, an die Eroberung der Erde u. a. m.

4) Über allem dem sind jedoch auch die den Jātakas als Litteraturgattung eigentümlichen Geophagenheiten gebührend zu würdigen.

Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam.

Von

Martin Schreiner.

c) Ibn Taimtja über Volksbräuche nichtmuslimischen Ursprungs und über den Heiligenkultus.

Das Bild, das wir bisher vom Wirken Ibn Taimtjas gewonnen haben, wird wesentlich ergänzt durch eine Arbeit, welche sich gegen nichtmuslimische Elemente im Volksleben richtet.

Die Schrift führt den Titel: „Das Buch der Forderung des geraden Weges und der Vermeidung der Leute der Hölle“¹⁾. Am Anfange des Werkes spricht Ibn Taimtja von Gebräuchen, welche in Syrien aus dem Christentum in den Islam eingedrungen sind. Neben der Polemik gegen das Christentum enthält dieser Teil einige Angaben über Volksbräuche, die nicht ganz ohne Interesse sein dürften. So erzählt er, dass die Nacht vom Charfreitag zum Samstag vor Ostern als die Nacht der Herabkunft des Feuers gilt, und er erwähnt auch die Vorgänge in der Grabeskirche zu Jerusalem²⁾. Am Gründonnerstage gehen die Christen hinaus zu den

1) كتاب اقتضاء الصراط المستقيم ومجانبة اصحاب الجحيم.

der königl. Bibl. zu Berlin Spr. 718, Ahlw. II, 8. 447, Nr. 2084.

2) Bl. 2b. وبلى هذا الخميس يوم الجمعة الذي جعلوه بازار يوم الجمعة التي صلب فيه المسيح على زعمهم الكذاب يسمونها جمعة الصليوت ويليها ليلة السبت التي يزعمون ان المسيح كان فيها في القبر واطنهم يسمونها ليلة النور وسبت النور ويصطنعون مخرقة يروجونها على عامتهم لغلبة الضلال عليهم يخيلون اليهم ان النور

Gräsern und räuchern dort und treiben Hexerei mit kupfernen Gefäßen, auf die sie losschlagen, als wären ■ kleine Glocken. Sie glauben, dass das Räuchern gegen das böse Auge, gegen Zauberei, Krankheiten und Pestilenz nützt. Auch werden auf Blättern Abbildungen von Schlangen, Skorpionen gemacht und diese werden dann an die Thüren in dem Glauben befestigt, dass sie das Eindringen der Pest verhindern, diese sind aber ebenso zu betrachten, wie die Talismane der Sabier¹⁾.

ينزل من السماء في كنيسة القبة التي ببيت المقدس حتى يحملوا ما يوقد من ذلك الضوء الى بلادهم متبركين به وقد علم كل ذي عقل انه مصنوع مفتعل ثم يوم السبت يتطلبون اليهود ويوم الاحد يكون العيد الكبير عندهم.

Was die Juden bedeuten soll, ist nicht ganz klar. Wahrscheinlich will ihn Taimlja sagen, dass es bei den Christen in Syrien zur Osterfeier gehört hat, am Samstag vor Ostern Juden zu suchen, um sie zu prüfeln.

وقد بلغنى ايضا أنهم يخرجون في الخميس الذي
قبل ذلك أو يوم السبت أو غير ذلك الى القبور ويبخرونها وكذلك
يبخرون، في هذه الاوقات وهم يعتقدون ان في البخور بركة وتلج
اذاء وراء كونه طيباً ويعدونه من القرايين مثل الذبائح (8b) ويرقصون،
بنحاح يصرون كأنه نالوس صغير وبكلام مصنف ويصلبون على
أبواب بيوتهم الى غير ذلك من الأمور المنكرة ولست أعلم جميع
ما يفعلونه وإنما ذكرت ما رأيت كثيراً من المسلمين يفعلونه وأصله
ماخول عنهم حتى كان في مدة الخميس تبقى الأسواق مملوئة من
أصوات هذه النواقيس الصغار وكلام الرقائين من المنجمين وغيرهم
بكلام أكثره باطل وفيه ما هو محرم أو كفر . . . القى اليهم ان هذا
البخور المرقى ينفع ببركته من العين والسحر والاندواء والهوام ويصورون
في اوراق صور الخفيات والعقارب ويصلقونها في بيوتهم زعمًا ان تلك
الصور الملعون فاعلها التي لا تدخل الملائكة بيتا هي فيه تمنع
الهوام وهو ضرب من خلاسم الصابئة ثم كثير منهم على ما بلغنى
يصلب باب البيت ويخرج خلف عظيم في الخميس المتقدم على

Am Gründonnerstage ist es Brauch, Reis, Mehl oder Linsen in Milch zu kochen, Bier zu färben. Die Bauern bemalen die Kinder mit roten Flecken, die Frauen waschen sich mit Wasser, in das sie vorher Ölbaumblätter gelegt hatten¹⁾. Am Palmsonntage gehen sie mit den Ölbaumzweigen hinaus zum Andenken an das, was mit Jesus geschehen sein soll²⁾. Am Tage der Taufe Jesu, der das „Fest der Taufe“ genannt wird, baden viele unwissende muslimische Weiber ihre Kinder im Glauben, dass dies ihnen nützt³⁾. — Die meisten der erwähnten Bräuche haben auch bei den Muhammedanern Syriens Eingang gefunden, worüber Ibn Tejmija seinem Unmute in weit-schweifiger Weise Ausdruck giebt. Von grösserem Interesse scheint uns derjenige Teil des Werkes zu sein, der gegen den Heiligenkultus und Gräberbesuch gerichtet ist, weshalb wir ein grösseres Stück aus demselben im Anhang II mitteilen.

Ibn Tejmija teilt die angeblichen heiligen Stätten ein in solche, denen überhaupt keine religiöse Bedeutung zukommt, dann in solche, die zwar irgend eine Bedeutung besitzen, an denen aber keine gottesdienstliche Handlung stattfinden darf und endlich in Stätten, an

هذا للحميس يباخرون المقابر ويسمون هذا المتأخر للحميس الكبير وهو عند الله للحميس المهيّن الكبير هو وأهله ومن يعظمه.

فكذلك اختصامه بطبيع رز بلبن أو بسيسنة أو خدس. 1) Bl. 8b. او صيغ بيمص ويحو ذلك . . . وكذلك ما يفعلون الأكارون من نكث البحر بالنقاط الحمر أو نكث الشجر أيضا أو جميع أنواع النبات والتبرك بها والاختسال بمائها ومن نكث ما قد يفعله النساء من أخذ ورق الزيتون والاختسال بمائه أو قصد الاختسال في شيء من ذلك فإن أصل ذلك ماء المعمودية.

Über Linsen als Fastenspeise bei orientalischen Christen v. Goldziher in ZDPV. XVII, S. 128. Über Osterale v. Wetzer und Wolke's Kirchenlexikon IV, col. 1412.

2) Bl. 4a.

ثم أن النصارى تزعم أنه بعد الميلاد بأيام أطها 3) Bl. 9a. أحد عشر يوما عند يحيى لعيسى عم في ماء المعمودية فهم يتعمدون في هذا الوقت ويسمونه عهد الغطاس وقد صار كثير من جهال النساء يدخلن أولادهن إلى الحمام في هذا الوقت ويؤمنون أن هذا يرفع الولد وهذه من دين النصارى وهو من أقبح المنكرات المحرمة.

denen wohl ein Ritus verrichtet werden soll, die aber dennoch nicht als heilige Stätten gelten dürfen. In Betreff aller drei Arten der heiliggelassenen Stätten ist es verboten, sie als Gebetsorte zu gebrauchen, wie dies aus der Tradition hervorgeht. Von I. T. wird eine Tradition angeführt, in welcher der Prophet verbietet, sein Grab als Kultstätte zu gebrauchen. Dasselbe soll Omar mit Bezug auf die Gräber der Propheten verboten haben¹⁾.

Das Besuchen der Stätten der ersten Art ist nach I. T. verboten, ebenso die Zusammenkunft, der Gottesdienst, das Gebet, oder eine heilige Übung an denselben. Wenn der Ort zu den heiligen Stätten der Ungläubigen: der Juden²⁾, Christen oder Anderer gehört, so ist solches noch schlimmer. Dies ist dann auch eine Nachahmung der Ungläubigen, nur ist sie nicht — nachweisbar, wie bei den Entlehnungen, welche mit den Fasten des Ungläubigen zusammenhängen. Es ist etwas dem Götzendienste Ähnliches, ein Vorwand zum Götzendienste, oder gar wirklich eine Art desselben, denn dieser bestand eben in solchen Bräuchen.

Wer aber wissen will, meint I. T., in welcher Weise die Heiden ihren Götzen gedient haben, und das Wesen des von Gott verdammten Heidentums und dessen Arten erkennen will, auf dass er den Korān verstehe, oder wer da wissen will, was von Gott und seinem Gesandten verabscheut wird, der studiere das Leben der Propheten und die Zustände der Araber in seiner Zeit und danach, was al-Azrakī in seiner Geschichte Mekkas und andere Gelehrte erwähnen. Nun meint I. T. mit Berufung auf das Hadith von der Dät Anwat³⁾, dass es verboten sei, heidnische Gebräuche nachzuahmen. Gegen dieses Verbot handelt aber ein jeder, der eine jener Kultstätten aufsucht, sei diese nun ein Baum, eine Quelle, ein Kanal, ein Berg oder eine Höhle und welcher Art immer die religiöse Handlung sei, welche von ihm dort verrichtet wird. Ein noch grösseres Vergehen, als der Besuch dieser Stätten zum Zwecke ritueller Handlungen, ist das Gelübde zur Ehre derselben. Ebenso wenn jemand Öl, Brot oder Kleinvieh diesen Stätten weihen will, um sie auf die Umhegung einer Quelle oder eines Brunnens zu legen, oder um sie den Hüttern oder den Heisassen jener Stätten zu geben, so darf er sein Vorhaben nicht ausführen, dann wer den Leuten, welche diese Stätten bewachen und sich in ihrer Nähe aufhalten,

1) Über eine solche Tradition s. Goldziher's Nachweisungen in *Mechr. für Gesch. und Wiss. des Judenthums* 1871, S. 309. Al-Āluf, S. 327 ff.

2) Gegen den Gräberbesuch der rabbanitischen Juden in Palästina eifert Jehuda Hadassi, *אשכול חכמה* Alfab. 104. *ונוטלות מסאריח שמנים של ברוח ומסיכות ומשכות בשניהם ואומדות כך במנומניך יא ר' שלוני הבטיני הבטיני, הן לי הדיון למען צדקה וקדשך עוד עוברים ומבקשים על כל חולי רפואה ומזור.*

3) Über Dät Anwat s. Wellhausen, *Reste arabischen Heidenthums*, S. 35.

Geschenke weilt, thut etwas Ähnliches, als würde er den Hüttern von Kreuzfixen oder den Beisassen der Buddhabilder in Indien sie weihen. Es ist besser, wenn er die geweihten Gegenstände frommen, bedürftigen Muslimen giebt.

Zu diesen Missbräuchen rechnet I. T. die Verehrung der Stätten, wo angeblich ein Prophet, oder ein frommer Mann begraben ist oder sich aufgehalten hat, in Wahrheit aber dies nicht der Fall ist. Von diesen sind aber die Stätten, in betreff welcher die Tradition richtig ist, zu unterscheiden. Nun folgt die Kritik Ibn Tadjmas über die Tradition, auf welche sich die Verehrung mancher Heiligengräber stützt. — Zu diesen angeblichen Heiligengräbern gehört eine Anzahl von Stätten in Damaskus, wie z. B. die Todesstätte des Ubajj b. Ka'b, ausserhalb des östlichen Thores, denn es ist keine Meinungsverschiedenheit zwischen den Gelehrten, dass Ubajj b. Ka'b in Medina und nicht in Damaskus gestorben ist. Gott weiss, wessen Grab das ist, das steht aber ausser allem Zweifel, dass es nicht das Grab des Gefährten des Propheten Ubajj b. Ka'b ist¹⁾. Dasselbe ist der Fall bei einer Stätte in der südlichen Mauer, von welcher behauptet wird, dass das Grab des Propheten Hād sich dort befinden soll, ich weiss aber keinen einzigen Gelehrten, der erwähnen würde, dass Hād in Damaskus gestorben sei²⁾. Nach manchen soll er in Jemen, nach anderen in Mekka gestorben sein. Seine Sendung hat in Jemen stattgefunden, nach dem Untergange seines Volkes wanderte er nach Mekka aus, in Syrien war aber weder sein Wohnort, noch seine Zufluchtstätte. Ebenso wird behauptet, dass das Grab des Uwejs al-Karant ausserhalb des westlichen Thores in Damaskus sein soll, trotzdem ich keinen einzigen weiss, der erwähnen würde, dass Uwejs in Damaskus gestorben sei oder dass er sich hierher gewendet habe. Vielmehr zog er von Jemen nach dem Irāk und soll nach Manchen in Siffin, nach Anderen in Persien, nach Anderen wieder anderswo gestorben sein³⁾. — In ähnlicher Weise wird die Echtheit der angeblichen Gräber der Ummu Salama und des Kopfes des Husejn⁴⁾ in Kairo

1) Auch Jakūt II, S. 595 erwähnt die Zweifel in Betreff dieses Grabes.

2) Jakūt, das. spricht vom angeblichen Grabe Hāds, aber auch von der Tradition, nach welcher er in Hadramaut gestorben sein soll. Dasselbe finden wir bei al-Ta'labi, 'Arā'is, S. 52. Ibn Haukal, ed. de Goeje, S. 82. Eine andere Tradition bei Ibn Fakih al-Hamadani, S. 17. *وقال عم أن قبر هو*.
و شعیب و صالح فیما بین زمزم و المقام.

3) Jakūt, das. erzählt er habe das Grab von Uwejs in Bakka besucht, es gäbe aber auch Gräber desselben in Alexandria und in Dījār Bakr. Siehe auch Journal asiatique, Nouvelle série, Tome VII, S. 392.

4) Jakūt IV, S. 554.

von Ibn Taimija angegriffen und dann schliesst er mit der Bemerkung, dass all diesen Stätten kein Vorzug zukomme, wie dies die Unwissenden meinen.

Ebenso sind die Stätten zu betrachten, an denen sich Spuren der Propheten und anderer finden sollen, mit denen der Standort Abrahams in Mekka verglichen wird. So behaupten die Unwissenden, dass auf dem Felsen in Jerusalem die Fussspur des Propheten zu sehen sei, manche Unwissende meinen sogar, dass dies die Fussspur Gottes sei. Im Süden von Damaskus ist eine Moschee, welche die „Fussmoschee“ genannt wird, weil in ihr die Spur der Fusssohle des Moses zu sehen sein soll. Das ist aber eine nichtige Behauptung, die durch nichts begründet werden kann, denn Moses hat nie Damaskus und seine Umgebung betreten. Also verhält es sich mit allen heiligen Stätten, welche auf einen Propheten, oder Frommen mit der Begründung zurückgeführt werden, sie wären dort von Jemandem im Traume gesehen worden. Das ist aber noch kein Grund dafür, dass jene Stätten aufgesucht und als Gebetsorte benutzt werden. Solches thun die Ahl al-Kitāb. Manchmal findet man an jenen Stätten sogar die Abbildung des Propheten oder des Frommen, oder Abbildungen von Körperteilen derselben, ebenso wie bei den Ahl al-Kitāb. So war z. B. in einer Moschee von Damaskus, welche die „Handmoschee“ genannt wurde, die Abbildung einer Hand zu sehen, von welcher man behauptete, es wäre die Hand Ali's, bis Gott diesen Götzen zerstört hat¹⁾. Solcher Stätten gibt es aber in der Welt gar viele. In Higāz zeigt man auf der rechten Seite des Weges zwischen Badr und Mekka die Höhle, in welcher der Prophet und Abū Bekr sich aufgehalten haben sollen. In Wahrheit findet sich jene Höhle in der Nähe von Mekka im Berge Taur und ist den Mekkanern noch heute sehr wohl bekannt. Wie immer dem sei, das Hochhalten gewisser Stätten, welche von der Religion nicht geheiligt wurden, ist noch schlimmer als die Heiligung von Zeiten, welche von der Religion nicht geboten wird. Die widergesetzliche Heiligung körperlicher Wesen durch religiöse Handlungen steht dem Götzendienste noch näher, als jene Heiligung der Zeiten, — dass man eigentlich an solchen Stätten des Gebetes sich enthalten müsste, wenn man auch nicht die Verehrung jener Stätten beabsichtigt, ebenso wie das Fasten am Freitag, oder in der vorletzten Nacht des Monats Ša'bān verboten ist. Diese Stätten sind der Moschee, welche aus Feindseligkeit erbaut worden, gleichzuachten, deren Zerstörung von Gott dem Propheten anbefohlen wurde.

Für ebenso unberechtigt, wie diese auf offenbaren Erdichtungen beruhende Verehrung heiliger Stätten hält I. T. auch den Besuch

1) Al-Ālāf, S. 6 wird von Ibn Kathīr berichtet, dass I. T. im Regeb 709 durch seine Freunde und Schüler einen Stein in Nahr Kalūt in der Nähe der Nāreng-Moschee, zu dem das Volk wallfahrte, zerbrechen liess.

von angeblichen Gräbern und Aufenthaltsorten der Propheten und Frommen, deren Vorzüge nicht feststehen, wenn er auch diese von den vorher erwähnten gesondert wissen will. Zu diesen Stätten zweifelhafter Art gehört die weitaus grössere Mehrheit der Masāhid. Die heiligen Gräber und Standorte, in betreff welcher wir einer zuverlässigen Überlieferung besitzen, sind sehr gering an Zahl. Ja, nicht nur ein Gelehrter ist der Ansicht, dass wir von allen Gräbern der Propheten nur dasjenige Muhammeds bestimmt kennen. Andere meinen, dass man auch von anderen Gräbern bestimmt weisse, wo sie sind. In manchen Fällen ist es wohl bekannt, in welcher Gegend sich das Grab befindet, nur ist es zweifelhaft, ob es das angegebene ist, wie bei vielen Gräbern der Geführten des Propheten, die beim „kleinen Thore“ von Damaskus gezeigt werden. Das Land hat eben viele Veränderungen durchgemacht und daher kommt es, dass die Angabe in betreff des Grabes des Bilal z. B. nicht allgemein bestätigt wird, nur von Einzelnen¹⁾. Wie immer es sich aber in diesem Punkte verhält, aus dem was sich bei einem Grabe zugetragen hat, folgt gar keine religiöse Pflicht. Wir meinen aber hierbei die heiliggelassenen Stätten überhaupt, gleichviel, ob von ihnen bekannt ist, dass ihnen gar kein Vorzug gebührt oder ob ihr Vorzug unbekannt ist, denn die religiöse Handlung ohne die Erkenntnis (ihrer Pflichtmässigkeit) ist verboten, ebenso wie das Handeln, welches der religiösen Erkenntnis widerspricht. Wenn aber die Feststellung dieser Dinge ein frommes Werk wäre, so wären sie von der untrüglichen Gemeinde, deren Religion wohl aufbewahrt ist, nicht vernachlässigt und beseitigt worden.

Es werden wohl, besonders von den Hüttern und Beisassen jener Stätten, welche das Vermögen der Menschen umsonst auffressen, Erzählungen mitgeteilt über die Wirkungen, welche die heiligen Stätten gehabt haben sollen, wie z. B. dass Jemand an ihnen gebetet habe und erhört worden sei, oder dass er jenen Stätten zu Ehren ein Gelübde gethan habe und sein Wunsch, von dessen Erfüllung er das Gelübde abhängig gemacht hatte, ist von Gott erfüllt worden. Aber das haben die Götzendiener ebenso gemacht. Sie haben zuweilen etwas von den Götzen verlangt und häufig sind ihre Wünsche, wenn sie dieselben verfolgt haben, in Erfüllung gegangen. Ähnliches geschieht auch bei den Verehrern der Buddha-bildern unter den Indern und auch bei Andern. Man hat sich zuweilen auch auf die Analogie dessen berufen, was Allah in betreff der Verehrung seines Hauses, zu welchem man wallfahrtet, und des schwarzen Steines geboten hat, den ehrfurchtsvoll zu berühren und zu küssen er bestimmt hat, aber fürwahr man hat der Sonne und dem Monde auch auf Grund von Analogieschlüssen gedient, und durch solche Verirrungen ist das Heidentum unter den Bewohnern der Erde entstanden. Es steht aber fest, dass der Prophet das Ge-

1) Vgl. Jāḩit II, 595. S. Journal asiatique, dec. 3. 393.

lühde verboten hat und dass er sagte, es brächte nichts Gutes, vielmehr wird man dadurch vom Guten entfernt. Wenn nun die verdienstlichen Gelübde, die an eine Bedingung geknüpft sind, keinen Nutzen stiften und nichts Gutes bringen, wie gross ist erst der Irrtum bei einem Gelübde Dem zu Ehren, was nicht schaden und nicht nützen kann! Was aber die Gebetserhörung betrifft, so kann der Grund derselben die Not und die Gerechtigkeit des Betenden sein, oder die Barmherzigkeit Gottes gegen ihn, oder etwas, was Gott unabhängig von seinem Gebote bestimmt hat, oder sie kann irgend welche andere Gründe haben. Wenn es aber Leute gegeben hat, die in der Sache des Betenden inständig gefleht haben, so wissen wir, dass auch die Ungläubigen erhört werden, sie bekommen Regen, sie werden gerettet und es wird ihnen verziehen, trotzdem sie bei ihren Götzen beten und bei ihnen Hilfe suchen¹⁾. Die Pflicht der Menschen ist aber, dem zu folgen, was Gott durch seine Gesandten kund gethan hat und zu wissen, dass das Heil dieser und jener Welt darin enthalten ist.

Aber nicht nur die Gräber, welche gewiss in Wahrheit keine Heiligengräber sind oder in betreff deren Echtheit Zweifel obwalten, dürfen nicht als heilige Stätten betrachtet werden, sondern auch die Gräber der Propheten und Frommen, deren Echtheit nicht bezweifelt werden kann. Als allgemeines Verbot wird eine Tradition aus der Sammlung des Abū Dāwūd angeführt, nach welcher der Prophet gesagt haben soll: „Machet eure Häuser nicht zu Begräbnisstätten und machet nicht mein Grab zum Festplatze, betet über mich und euer Gebet wird mich erreichen, wo immer ihr seid“. Dann werden von I. T. noch Traditionen über die Begrüssung der Gräber, über die Bitte um Verzeihung an die Toten, die verschiedenen einander widersprechenden Traditionen über den Besuch der Gräber²⁾ und das Verbot, über den Gräbern Moscheen zu erbauen, behandelt. Dafür, dass beim Grabe des Propheten nicht gebetet werden dürfe, beruft er sich auf den Umstand, das 'Ājās in regenloser Zeit wohl eine Öffnung am Grabe des Propheten habe anbringen lassen, aber es wurde hierbei kein Gebet gesprochen³⁾. Die Öffnung soll zur Zeit des I. T. noch vorhanden gewesen sein.

Auch aus dem Umstande, dass die frommen Krieger, Gefährten des Propheten, die bei der Einnahme von Tustar (Schuster) das Grab des Daniel gefunden und dann den Leichnam in der Weise verborgen haben sollen, dass sie am Tage dreizehn Gräber gruben und des Nachts den Leichnam in einem derselben begruben und die sämtlichen Gräber in gleicher Weise zudeckten, folgert I. T.

1) Als Belege werden Sure 17, 21, 72, 6 angeführt.

2) S. Goldziher, *Moh. Studien* II, 9. 371.

3) *Das.* S. 513.

dass die Ash'ab den Kultus bei den Grübern der Propheten für unerlaubt halten mussten¹⁾.

So viel wird genügen, um die Ansichten des I. T. über den Heiligenkultus zu kennzeichnen. Seine Ausführungen, die wir hier dargestellt, zeigen einen merkwürdigen Scharfblick gegenüber allen Erscheinungen des muslimischen religiösen Lebens, welche heidnischen Ursprungs sind.

Al-Ālūsī berichtet auch über eine Streitfrage²⁾, die von muslimischen Theologen viel behandelt worden ist und die mit den hier besprochenen Fragen im Zusammenhange steht, ob man nämlich die Propheten überhaupt und speziell Muhammed um Vermittelung bei Gott oder um Hilfe anrufen darf. Viele bejahten diese Frage, es hat aber von jeher auch an solchen nicht gefehlt, die eine solche Anrufung als einen Widerspruch gegen das wahre tawhīd betrachteten und also verboten haben. Zu diesen gehörte auch Ibn Tejnisja.

d) Schüler Ibn Tejnisjas.

Die Grundsätze, von denen I. T. sich leiten liess, haben auf seine Umgebung und auf seine Zeitgenossen, wie wir gesehen haben, nicht verfehlt, einen tiefen Eindruck zu machen und darum haben sich auch nach seinem Tode fruchtbare Schriftsteller gefunden³⁾, die seine Lehre weiter verbreitet haben. Zu diesen gehörte Šams al-dīn Ibn al-Kejjim al-Ġauzija⁴⁾ (691—751). Er war in jeder Beziehung ein treuer Schüler seines Lehrers, dessen literarische Art er sich auch angeeignet hat. Er wurde schon zu Lebzeiten I. T. verfolgt und weil er die Wallfahrt nach Hebron verbot, wurde er in den Kerkar geworfen. Er bekämpfte ebenso wie sein Lehrer, die Philosophen⁵⁾, die Christen und Juden und lehrt die Ewigkeit des Lohnes und die Endlichkeit der Höllestrafen⁶⁾. Für die Geschichte der theologischen Bewegungen ist von seinem

1) Eine andere Erzählung über die Verhöhnung des Grabes des Daniel s. Jāhūt III, S. 189. Al-Ta'labī, 'Arā'is, S. 326 ff. Reisebeschreibung des R. Pothachja, ed. Lemberg 1899, 4b. Ebenso wie dieser weiss auch al-Makaddasi, S. 417 vom Streite der Städte Sūs und Tustar wegen des Sarges des Propheten zu erzählen. Vgl. auch die Sage bei al-Iṣṭaḥrī, S. ■ und Ibn Haukal, II, 174. The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela, ed. Asher II, S. 152 ff.

2) S. 369 ff.

3) Über die Schüler Ibn Tejnisjas siehe al-Ālūsī S. 20.

4) Siehe über Ibn al-Ālūsī, das. Steinschneider, Pol. Lit. S. 106.

5) al-Ālūsī S. 68, wo Abū-l-Barakāt Hibt Allāh als „Philosoph des Islāms“ bezeichnet wird.

6) Das. S. 251—262. Ein Citat aus seinem Kitāb al-rūḥ, in welchem er die Ansicht bekämpft, dass die Geister der verstorbenen Gläubigen in den Grübern weilen, das. 255. Vgl. auch Al-kaul al-ḡalī, S. 50.

Schriften die wichtigste die „Nūntja“¹⁾, welche von einer ansehnlichen Kenntnis muslimischer Dogmatiker und Philosophen zeugt. Sie beginnt mit der Darlegung der Ansichten derjenigen, welche die Eigenschaften Gottes leugnen (mu'attila), der Anthropomorphisten (mušabbihā) und der wahren Einheitsbekenner (muwāhid). Darauf lässt er dann seine muslimische Religionsgeschichte folgen, in welcher Philosophen, wie Avicenna und Ibn Sab'in, ebenso wie Aš'ariten und Sekten, wie die Karāmita bekämpft werden.

Ein zweiter Schüler und Gesinnungsgenosse Ibn Taimijās war Šams al-dīn b. Kejmāz al-Turkumānī al-Dahabī (geb. 678 st. 748²⁾, der ausser seinen biographischen und geschichtlichen Werken auch solche dogmatischen Inhaltes³⁾ geschrieben und überall sich als treuer Anhänger I. Ts zeigt⁴⁾. Er ist ein rücksichtsloser Gegner des Šūfts⁵⁾ und ihrer Lehre von der Wesenseinheit Gottes mit der Welt. Al-Gazālī, Faḥr al-dīn Rāzī⁶⁾ finden ebensowenig Gnade in seinen Augen, wie Ibn 'Arabi⁷⁾, auch al-Ğuwaynī Imām al-Ḥarāmīn wird von ihm nicht verschont⁸⁾. In seinem schon oben an-

1) Einzelne Stücke daraus s. al-Ālūsī, S. 184—187, 286. Das Werk ist vollständig in HS. Wetzstein II, 635, Ahlw. II, 2099 vorhanden, wo es den Titel: كتاب الكافية الشافعية في الاختصار للمفرقة الناجية führt.

2) al-Ālūsī, S. 31. Fawāt al-wafajāt II, S. 138 f.

3) Er schrieb ein كتاب العرش über den „Thron Gottes“, اختصار كتاب للبيهقي.

4) Al-ḫaul al-ğalīlī, S. 6 wird ein Stück aus einem Briefe Tāğ al-dīn Ibn al-Subbki an seinen Lehrer al-Dahabī angeführt, in dem er von Ibn Taimijās mit grosser Anerkennung spricht.

5) Jawābī; I, S. 10. مع أن الحافظ الذهبي كان من أشد المنكرين على الشيخ وعلى طائفة الصوفية هو وابن تيمية.

6) Siehe oben Bd. LII, S. 505.

7) Al-ḫaul al-ğalīlī, S. 61 werden mehrere abkürzte Äusserungen al-Dahabī über Ibn 'Arabi angeführt.

8) Eine freundliche Gesinnung zeigt auch die folgende Bemerkung nicht, die Ibn al-Subbki I, S. 103 mitteilt. Al-Dahabī erzählt vom Tode des Imām al-Ḥarāmīn: وكان الطلبة قريباً من أربع مائة نفر يطوفون في البلد نائحين عليه مكسرين المحابر والاقلام مبالغين في الصبايح والنجوع. Von diesem Verhalten der Schüler des Imām al-Ḥarāmīn meint al-Dahabī: وهذا من فعل الجماعة والاعاجم لا من فعل أهل السنة الخ. Vgl. Goldziher, Moh. Stud. I, 251 ff.

geführten Werke sammelte er die Traditionen und Äusserungen rechtgläubiger Gelehrten, welche von der Überweltlichkeit Gottes handeln.

Al-Âdûsi erwähnt noch eine Anzahl von Schriftstellern, welche im Sinne Ibn Tejmîjas weitergewirkt haben. Es ist wohl anzunehmen, dass die grosse Bewegung, welche mit Ibn Tejmîja begonnen hat und in welcher die ursprünglichen Triebe des Islams in kräftiger Weise zum Ausdruck gelangen, ein wichtiges Moment der Selbstbehauptung des Islams gegenüber den vielen äusseren und inneren Feinden darstellt, von welchen er im 13. Jahrhundert bedroht wurde. Die Kranzzüge und noch mehr der Einbruch der Tartaren haben die Macht und das Selbstbewusstsein der Muslimen niedergedrückt, die as'aristische Dogmatik wird dem Glauben des Volkes nicht viel genützt haben, der Pantheismus der Sâfi's hat dort, wo er zum Glauben des Volkes geworden ist auf dessen Kraft lähmend und auf seine Moral zerstörend gewirkt, der Heiligenkultus in der muslimischen Welt war ein dauernder Widerspruch gegen die Lehre Muhammeds. Darum hat das Auftreten Ibn Tejmîjas und seiner Schüler und der monotheistischen Reaktion, deren Träger sie waren, ohne Zweifel eine grosse geschichtliche Bedeutung. Man wird auch nicht verkennen, dass Ibn Tejmîja und seine Geführten mutige, gesinnungstüchtige Männer waren, die ihre Überzeugungen mit einer Tapferkeit zum Ausdruck gebracht haben, wie es nur unter dem Einflusse grosser Gedanken zu geschehen pflegt. Zur alleinigen Herrschaft ist ihre Lehre nicht gelangt. Nur für die Geschichte des Kalâms und der Philosophie scheint ihr Einfluss verhängnissvoll geworden zu sein, — wäre sonst schwer zu erklären, dass in der Folgezeit grosse Mutakallimûn vom Schlage Faehr al-dîn Râzî — so viel wir wissen — nicht mehr aufgetreten sind und dass die Philosophen des Islams keine Kommentatoren gefunden haben, wie bis zur Zeit Ibn Tejmîjas. Dem Sâfismus scheint die Bewegung wenig geschadet zu haben, wie das die Derwisch-Orden¹⁾ und Schriftsteller, wie al-Sa'îdî beweisen.

VI. Ibn al-Ahdal und 'Omar b. Chalîl al-Tûnisî.

Die Opposition gegen die Mystik regte sich immer von neuem. Ein Zeuge dessen ist auch die schon mehrfach angeführte Schrift Kaâf al-ga'â' 'an ha'ka'ik al-ta'uhîd von Ibn al-Ahdal²⁾. Der Verfasser ist As'rite und seine Polemik richtet sich besonders gegen die Ansichten Ibn 'Arabîs. Den Anfang der Schrift bilden rechtgläubige Bekenntnisse (Bl. 8a—78a), unter denen wir merk-

1) Dass Erscheinungen, wie sie vom Sâfismus schon in älterer Zeit hervorgerufen worden, bis auf das letzte Jahrhundert nicht seltener wurden, zeigen die Daten bei al-Âdûs, S. 75 ff.

2) HS. der königl. Bibliothek zu Berlin, cod. Spr. 884. Ahlwardt II, Nr. 2109. Der Verf. starb im Jahre 865 d. H.

würdigerweise auch diejenigen der beiden Suhrawardī finden. Die Hanafiten sind durch al-Taḥāwī und al-Nasafī vertreten. Im zweiten Teile, aus dem wir oben einiges mitgeteilt haben, verteidigt Ibn al-Aḥdal die Lehre der Aṣʿariten, indem er die Gutachten anerkannter Gelehrten über diese Schule anführt (Bl. 73a—96a). Im dritten Teile wendet sich (96a—106a) der Verfasser gegen Ibn ʿArabi und seine Anhänger. Im vierten Teile giebt er zahlreiche Fetwas, die sich gegen Ibn ʿArabi richten (Bl. 106a—111a). Sie zeigen uns, dass die Sätze aller vier Fikh-Schulen von gleichem Misstrauen gegen die Lehre des grossen Mystikers erfüllt waren¹⁾. Aus dem letzten Teile erfahren wir auch Manches von den Umtrieben der Šāfiʿe in Südambien im 8. Jahrhundert. Dass ʿAbd al-Kerīm al-Ğilānī ein grosser Verehrer des Ibn ʿArabi war und dass er in allen Dingen eine Inkarnation Gottes gesehen hat²⁾, wird uns nicht überraschen. Ein Blick in sein Werk „Al-insān al-kāmil“ lehrt uns ja, wie stark er von Ibn ʿArabi beeinflusst ist. Dass ein Šāfiʿ aus Zebīd Sure II, 256 auf Imaʿlī al-Ḥarabī bezogen hat, ist ebenfalls nichts Auffallendes, die šfiʿitische Korānauslegung ist mit derartigen Kunststücken den Šāfiʿe vorangegangen³⁾. — Die merkwürdigen Verirrungen aber, von denen Ibn al-Aḥdal berichtet und für welche wir im Hinduismus zahlreiche Analogien finden⁴⁾, zeigen

1) Bl. 112b heisst es: *وَلَدَ جَمْعٌ فَنَاقَوْا الْعُلَمَاءَ بِتَنكِفِهِمْ لِي*
مُحَمَّدٍ صَاحِبِهِ لِهَذَا لِحُكْمِ مَا تَنَزَّلَ فِي جَوَابِ تَنكِفِهِمْ.

2) Bl. 113a. *حَكَى لِي عَنْهُ ظَلِيمٌ صَادِقٌ مُتَقَنٌّ أَنَّهُ سَمِعَهُ فِي بَعْضِ*
أَسْفَارِهِ يَسْمَعُ مِنْهُ الثَّنَاءَ الْعَظِيمَ عَلَى ابْنِ عَرَبٍ وَعِلْمُهُ وَكُتُبُهُ وَسَمِعَ
مِنْهُ التَّصْرِيحَ بِرَبوبِيَّةِ كُلِّ مَنْ تَلَفَّاهُ فِي الطَّرِيقِ مِنَ الْإِنْسَانِ أَوْ طَائِفٍ
أَوْ شَيْءٍ.

3) Das. *وَحَكَى لِي بَعْضُ فَقَهَاءِ زَيْدِ الْمُفْتَنِينَ بِهَا يَوْمَئِذٍ أَنَّهُ سَمِعَ*
مِنْ بَعْضِهِمْ وَسَمَّاهُ لِي أَنَّهُ فَسَّرَ آيَةَ الْكَرْسِيِّ بِالشَّيْخِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ
الْبَخْرِ وَفِي أَهْلِهِمُ الشَّيْخَ مُحَمَّدَ بْنَ الْعَاجِمِ كَانَ يَقُولُ بِالْجُحْرِ لِلشَّيْخِ
إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ وَالشَّيْخَ أَحْمَدَ الْبَرْزَنْجِيَّ هُوَ اللَّهُ وَلَا يَتَكْرَهُونَ عَلَيْهِ وَإِذَا
سُئِلَ عَنْ نَفْسِهِ يَقُولُ اسْمُ الصِّفَةِ مُحَمَّدٌ وَاسْمُ الْذَاتِ اللَّهُ.

Für *ابن البخرى* ist vielleicht *الْبَرْزَنْجِي* zu lesen, da im folgenden zu wiederholten Malen von *ابن البخرى* die Rede ist.

4) Siehe oben Bd. LII, S. 475ff.

uns, welche Früchte die Lehre von der Wesenseinheit Gottes mit der Welt zeitigt, wenn sie zur Religion des Volkes wird.

Von Omar b. Muhammed b. Chalil al-Tūnist (st. i. J. 716 d. H.) besitzen wir ein kleines Schriftchen¹⁾, welches die Auffassung eines orthodoxen Monotheisten widerspiegelt und einige bemerkenswerte Äusserungen, besonders über kecke, pantheistische Schwärmeister enthält. Vor allem findet der Verfasser²⁾ manche Ausdrücke und Redewendungen von Süfs anstössig. Diese gebrauchen von Gott die Ausdrücke: „Der rote Schwefel“ und der „grosse Schatz“ und man wird es gerechtfertigt finden, wenn der fromme Verfasser von der Anwendung solcher Ausdrücke auf Allāh nicht erbaut ist. Von al-Hallāg werden folgende Verse angeführt:

„Ich bin es, der da liebt, und der geliebt wird, bin ich“
 „Wir sind zwei Geister, die in einen Körper niedergestiegen sind“
 „Wenn du ihn siehst, siehst du mich“
 „Und wenn du ihn siehst, siehst du uns“.

Solche Verse sind ihm reine Ketzerei. — Auch das Spielen der Dichter mit Bildern, in denen die Geschichte der Propheten profaniert wird, missfällt ihm. Al-Mutanabbī und Abū-l-'Alā Ma'arri macht er den Vorwurf, in ihren Gedichten der Geschichte der Propheten in unerlaubter Weise sich bedient zu haben. Er erzählt³⁾, es habe in Sizilien einen Dichter gegeben, der einen griechischen Fürsten gelobt und ihn mit den Propheten verglichen habe. Er wurde für einen Ungläubigen erklärt und als die Muslimen ihn töten wollten, da rettete ihn der Christ und führte ihn nach Ceuta, wo er auch gestorben ist. Sein Gerede will der Verfasser nicht anführen, weil es reiner Unglaube ist. — In Sevilla lebte der Dichter jüdischer Abstammung, Ibrāhīm b. Sahl⁴⁾, in dessen Gedichten gefälschte Korānverse vorkommen. Diese Verse sind gewisse mit schuld daran, dass Sevilla zerstört worden ist. Solche Gedichte muss man verbrennen und ihr Verkauf auf den Märkten darf nicht gestattet werden.

1) HS. der königl. Bibliothek in Berlin, Ahtwardt 2081. Fm. 80.

2) Bl. 81a. ويطلقون في حقّه تع الكبريت الاحمر والكنز الاكبر.

3) وكان بصقلية شاعر مدح بعض ملوك الروم فساواه بالانبياء فكفر فطلب المسلمون قتله فأخرجوه النصراني وأخرجوه عن صقلية الى سبتة فمات بها وإنما لم تذكر مقالته لأنها كفر صريح لا يخفى على احد، رقا اذا سمعها.

4) S. über ihn ZDMG. XLII, S. 648. Brockelmann, Gesch. der arab. Litt. I, S. 278.

Anstössig findet er auch¹⁾, dass Manche sagen: „Es giebt Nichts ausser Gott“ oder: „Nur Gott existiert“. Das ist aus zwei Gründen zu beanstanden: erstens zeugt es von der Ansicht von der „Vereinigung“ (ittiḥād, hier: Wesenseinheit Gottes und der Welt²⁾), das ist aber der reine Unglaube, und zweitens kommt man durch den Gebrauch dieser Ausdrücke notwendig zur Weglassung des Namens des Propheten, was aber ein Fehler ist. Ferner sagen Manche: „Gott ist in den Herzen der Wissenden“. Das darf man aber nicht sagen, vielmehr ist das Richtige: „Die Erkenntnis Gottes ist in den Herzen derjenigen, die ihn erkennen“³⁾. — Mancher sagt auch: „Allahumma, lass uns sterben in der besten Religion“. Aus einer solchen Äusserung geht aber hervor, dass der Betreffende daran gezweifelt hat, welches die beste Religion sei⁴⁾. Solche Zweifel sind aber dem Unglauben gleichzuachten. — Manche, besonders Frauen, sprechen häufig vom „Unglücksstern“⁵⁾. Die Sterne aber, meint unser Autor, nützen und schaden nicht, wie das schon in den „Grundlehren der Religion“ ausgeführt wurde. Vielmehr haben die Sterne den Zweck, den Himmel zu schmücken, wie dies Sure 67,5 angedeutet ist, dann die Saitane zu steinigen — ebenfalls nach Sure 67,5 — und drittens, dass man sich mit ihrer Hilfe in der Finsternis auf dem Wasser und zu Lande bei Unkenntnis des Ortes

1) Bl. 20 b. ويقولون لا الله ويقولون الله فقط وهو مرقم من وجهين الأول انه يرمي قول القائلين بالاتحاد بالايحسان وهو باطل وكفر صريح والثانى انه يقتضى حذف اسم النبى صلعم وذلك خطأ.

2) Bl. 54 a. ويقولون الله في قلوب العارفين لا يجوز والصواب ان يقال معرفة الله تع في قلوب العارفين هـ.

3) Bl. 20 b. ويقول قائلهم اللهم آميننا على خير الايمان وهاجر هذا الكلام التشكيك من قائله فيما هو خير الايمان والتشكيك في هذا كفر.

4) Bl. 40 a. ويقول قائلهم هذا من ضعف النجم وأكثر ما يجرى هذا اللفظ على السنة النساء ومن قولهم وأى شيء كان نجم فلانة ومن يبايع فلانة كيت وكيت ومن سواد نجم فلانة وأيس لهم في النجوم نفع ولا ضر ولا ما يدل على ذلك ولا لها سعادة ولا شقاء على ما تقررت براهينه في قوائد العقائد أيضا والحمد لله.

und der Zeit orientiere (Sure 16,16). — Der Verfasser spricht sich überhaupt gegen die Vorzeichen und auch gegen die Astrologie aus. Zur Bestätigung seiner Ansicht über die Astrologie erwähnt er das Verhalten des Abū Bekr al-Bakīlānī¹⁾, der, als er vom Bujiden Bachtjār nach Rom geschickt wurde, um mit den Christen zu disputieren, von diesem befragt wurde, ob er zu seiner Abreise das Horoskop gestellt habe. Darauf antwortete al-Bakīlānī: „Was ist denn das Horoskop?“ „Ich wundere mich über dich, wie kannst du der Gelehrte des Islāms sein und sagen: „Was ist denn das Horoskop?“ als würdest du von den Sternen überhaupt nichts verstehen?“ „Ich weiss, erwiderte der Kādī, dass die Sterne am Himmel sind und teile sie ein in drei Teile“ und dann sprach er von der Einteilung, die oben erwähnt worden ist. Darauf liess der König zwei Astrologen, den Ibn al-Šūfī²⁾ und Abū Sulejman al-Mantikī holen und diese disputierten mit dem Kādī über die Astrologie, wurden aber von ihm ebenso, wie später seine christlichen Gegner, vollständig besiegt.

Das Schriftchen schliesst mit einer Liste der Bücher, vor deren Ketzereien man sich hüten muss. Auf diesem Index findet man viele berühmte Namen der muslimischen Litteratur. An erster Stelle steht al-Gazālī mit seinem Ihjā' ulūm al-dīn und anderen Werken, dann werden erwähnt Schriften von al-Mekki (Kāṭ al-

وقال القاضي أبو بكر الباكلي رحمه الله عليه للملك 415 Bl. باختصار (معاصر 88) بن بوية الذي وجهه إلى روما لمناظرة النصراني عند توجيهه له هل رفعت الطالع فخرجك قال القاضي وما الطالع فقال محمدا لك كيف تكون عالم الاسلام وتقول ما الطالع كأنك لا تعلم النجوم قال فقلت له أعلم أن النجوم في السماء ثم قسمتها إلى الأقسام الثلاثة المتقدمة الذي قال فامر الملك بإحضار ابن الصوفي صاحب كتاب أشكال البروج وأبى سليمان المنطقي لمناظرة القاضي فحضرها المناظرة وجه الله تبع فقطعهما وخرج إلى أرض الروم فقطعهما جميعهم هنالك في مناظرته الشهيرة التي (أودعت ذكرها على وجه البسط في كتابي المسمى بعيون المناظرات.

Über Abū Bekr al-Bakīlānī s. Goldziher in ZDMG., Bd. 41, S. 62 und RHR.

XVI, b. 162 und oben Bd. LII, S. 491.

3) Wahrscheinlich ist Abū-l-Ḥusejn b. Omar al-Šūfī (st. i. J. 370) gemeint.

S. Brockelmann I, S. 222.

a) HS. أودعنا.

kuḥūb), ein Werk von Muḥḡir b. Sa'īd al-Bulūḡī¹⁾, der zu einer Zeit im Osten sich aufhielt, als hier die Bewegung wegen der Ansichten der Mu'taziliten am grössten war und als er nach Andalusien

5) Bl. 47 b. وليجترز ايضا من مواضع في كتابه من كلام منكر بن سعيد البلوطي فانه دخل المشرك في زمان هيجان الفتنة بآراء المعتزلة فرجع الى الاندلس وقد اعتدل كلامه بالاعتزال وخالفه من فاسد ارائهم فلذلك نبهنا على التحرز من كلامه في المعتقد وليجترز ايضا من مواضع كثيرة في خطبة تبع فيها مذاهب المعتزلة ومن مواضع من كلام ابن برجان وفي تفسير الرمخشري فاكثره اعتزال وطيه مواضع هي كفر صريح وقد صنفنا في الرد عليه كتابا سميناه بكتاب التمييز لما اودعه الرمخشري من الاعتزال في تفسيره للكتاب العزيز كان والدي قد ابتدأه ثم من الله تبع تكميله على فله الحمد على ذلك.

Omar b. Muhammed hat also gegen al-Zamachšari eine Schrift mit dem Titel Kitāb al-tamjiz geschrieben, zu dem schon sein Vater den Grund gelegt hat. Die Familie dieses Autors scheint sich für al-Zamachšari besonders interessiert zu haben, wie dies auch aus den folgenden Angaben Tāḡ al-dīn Ibn al-Sukki hervorgeht. Dieser sagt in seinen Tabakāt al-kubrā II, S. 414 von Ahmed b. al-Ḥasan ḡabarī:

وله على الكشاف حواش مشهورة وقد اقراه مرات عديدة بلغنا انه اجتمع بالقاضي ناصر الدين البيضاوي واخذ عنه توفي بتبريز في شهر رمضان سنة ست وأربعين وسبع مائة انشدونا عنه
صَحْبًا لِقَوْمٍ ظَالِمِينَ يَسْتَوُ مَرَوًا بِالْعَدْلِ مَا فِيهِمْ لَعْنِي مَعْرِفَةً
قَدْ جَاءَهُمْ مِنْ حَبِثٍ لَا يَدْرُوهُ تَعْطِيلُ ذَاتِ اللَّهِ مَعَ نَفْسٍ أَلِصَّةٍ

Mit diesen Versen beantwortete er diejenigen Al-Zamachšaris gegen die Orthodoxen. Diese sind Cat. codd. Orient. bibl. acad. Lugd. Bat. IV, S. 257 mitgeteilt. Mit Bezug auf dieselben sagt Ibn al-Sukki:

قد عاب اهل السنة بيتي الرمخشري واكثروا القول في معارضةهما ومن احسن ما سمعته في معارضةهما ما انشد شيخنا ابو حيان النحوي في كتابه عن العلامة ابي جعفر بن الزبير بغرناضة اجابة ان

zurückkehrte, da war seine Ansicht vom Mu'tazilismus angesteckt. Deshalb muss man sich vor seinen Ansichten in Glaubenssachen in acht nehmen. Man muss sich auch hüten vor vielen Stellen bei Ibn Barragān (st. i. J. 536) und im Kommentar des Zamachšari, dessen grösster Teil mu'tazilitische Ansichten enthält. Manches davon ist aber purer Unglaube. — Nun werden noch erwähnt die Ichwān al-ḡafā, einige Mu'taziliten, al-Kindi, Ibn Ḥazm, Averroës, Ibn 'Arabi, 'Omar b. al-Farīd, Ibn Sab'īn und zum Schlusse die grössten Aš'ariten bis auf den Imam al-Ḥaramejn. Man sieht, dass nach unserem Autor der Zug des Unglaubens und der Ketzerei im Islām nicht gering gewesen ist.

A n h a n g.

I.

Aus dem Kitāb al-milāl wa-l-nihāl des Ibn Ḥazm.

(Zu Bd. LII, S. 478 ff.)

ذكر شنع لقوم لا تعرفونهم،¹⁾ Cod. Warner 480 II Bl. 169 n.¹⁾
 اتهمت طائفة من الصوفية ان في أولياء الله عز وجل من هو أفضل من
 جميع الأنبياء والرسل وقالوا من بلغ المقامة²⁾ القصوى من الولاية
 سقطت عنه الشرائع كلها من الصلاة وصوم رمضان³⁾ والزكاة [وغيره]
 وغير ذلك وحملت له ظلمات كلها من الزنا والخمر وغير ذلك وأستباحوا

لم يكن سماعا أنشدنا القاضي الأديب ابو الخطاب محمد بن احمد
 ابن خليل السكوني بقراءتي عليه عن اخيه ابي بكر من نظمه ثم
 رأيتها في كتاب ابي علي عمر بن محمد بن خليل المسمى بالتنبيه
 لما أودعه الزخشرى في كتابه من الاعتزال في الكتاب العزيز وقال
 اجابه عم والدي وهو يحيى بن احمد الملقب بخليل بهذه القصيدة
 ولوالدي فيها تكميل ولي فيها تنبيه وتذليل.

1) Ich gebe dieses Stück nach der Leidener HS. des Kitāb al-milāl, das folgende dagegen nur nach einer HS. im Besitze des Herrn Grafen v. Landberg-Hallberger, der mir die Benützung derselben gütigst ermöglicht hat.

2) Ms. Landberg الغاية. 3) Ms. والحياء.

بهذا نساء الناس^{١)} وقالوا انما^{٢)} نرى الله عز وجل وشكلمه وكل ما
قذف في نفوسنا فهو حَقٌّ ورأيت لرجل منهم يعرف بابن سمعون^{٣)}
كلما نضه أن لله تع مائة اسم وأن الموقى المائة هو ستة وثلاثين
حرفاً ليس من حروفه في حروف الهجاء إلا واحد فقط وبذلك الواحد
يصل أهل المقامات إلى الخلق^{٤)}

الكلام في قضايا النجوم والكلام في H8. Landberg III 109 b.

هل يعقل الفلك والنجوم أم لا، قال أبو محمد رضى الله عنه
[110 a] زعم قوم أن الفلك والنجوم تعقل وأنها قرى وتسمع ولا تدرك
ولا تشتم وهذه دعوى بلا برهان وما كان هكذا فهو باطل ومردود
عند كل طائفة بأول العقل إذ ليس اصح من دعوى اخرى تصادها
وتعارضها وبرهان محكم بأن الفلك والنجوم لا تعقل أصلاً هو
أن حركتها ابتداء على رتبة واحدة لا يتبدل عنها وهذه صفة الجوامد
المدبر الذى لا اختيار له فقالوا الدليل على هذا أن الأفضل لا
يختار الا الأفضل من العمل فلما لهم ومن أين لكم بأن الحركة افضل
من السكون الاختيارى لأننا وجدنا الحركة حركتين اختياريين واضطرابية
وجدنا السكون سكونين اختياريين واضطرابيين فلا دليل على أن الحركة
الاختياريه افضل من السكون الاختياري ثم من أين لكم بأن الحركة
من شرب الى غرب كما يتحرك الفلك الاكبر افضل من الحركة من
غرب الى شرق كما تتحرك سائر الافلاك وجميع الكواكب فلاح أن
قولهم محرفة فاسدة ودعوى كاذبة موهنة وقال بعضهم لما كنا نحن
نعقل وكانت الكواكب تدبرنا كانت أولى بالعقل والحياة منا فلما
هاتان دعتان مجموعتان في نفس أحدهما القول بأنها تدبرنا فهي
دعوى كاذبة بلا برهان على ما نذكره بعد هذا إن شاء الله تع
والثانى ان الحكم بأن من يدبرنا أخرى^{٥)} بالعقل والحياة منا فقد
وجدنا التدبير يكون طبيعياً ويكون اختيارياً فلو صح أنها تدبرنا

١) أخذ. ٢) L. سمعون. ٣) أنا. ٤) غير. ٥) L.

لكان تدبيراً طبيعياً كتدبير الغذاء لنا وكتدبير الهواء والماء لنا وكل ذلك ليس حباً ولا عاقلاً بالمشاهدة وقد أبطلنا الآن أن يكون تدبير الكواكب لنا اختيارياً بما ذكرنا من جريها على حركة واحدة ورتبة واحدة لا تنتقل عنها أصلاً^١ وأما القول بقضايا النجوم فيقول في ذلك قولاً لا يحسن ظاهراً أن شاء الله تعالى قال أبو محمد رضى الله عنه أما معرفة قطعها في أفلاكها وأما مطالعها وإيعادها وارتفاعاتها واختلاف مراكز أفلاكها فعلم حسن صحيح رفيع يشرف به الناظر فيه على عظيم قدرة الله عز وجل وعلى بقرين تأثيره وصناعته واختراعه تعالى للعالم بما فيه وفيه الذي يضطر بكل^٢ ذلك إلى الإقرار بالخالف ولا يستغنى عن ذلك في معرفة القبلة وأوقات الصلاة وتنتج من هذا معرفة رتبة الأهلّة لغرض الصوم والعترة ومعرفة الكسوفين بمرحان ذلك قوله تعالى ولقد خلقنا فوقكم سبع طرائف وقال تعالى والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في ذلك يسبحون وقال تعالى والسماء ذات البروج وقال تعالى لتعلموا عدد السنين والحساب وهذا هو نص ما قلنا وبالله تعالى التوفيق وأما القضاء^٣ بها فالقطع به خطأ لما ذكره أن شاء الله تعالى وأهل القضاء ينقسمون قسمين أحدهما القائلون بأنها والفلك عاقلة مميّزة فاعلة مدبرة دون الله تعالى أو معه وأنها لم تنزل بهذه الطائفة كفار مشركون خلال دماؤهم وأموالهم بإجماع الأمة وهؤلاء عنى رسول الله صلعم إذ يقول أن الله تعالى قال أصبح من عباده كافراً بى مؤمناً بالصكواكب وفسره رسول الله صلعم أنه القائل مطرنا بنوء كذا وكذا وأما من قال بأنها مخلوقة وأنها غير عاقلة لكن الله عز وجل خلقها وجعلها دلائل على الكواثر فهذا ليس كافراً ولا مبتدعاً وهذا هو الذى قلنا فيه أنه خطأ لأن قائل هذا إنما يحل على التجارب فما كان من تلك التجارب ظاهراً إلى الحس كالمدة والجزر والمدتين

١) Ma. كل. ٢) الفضل. Ma.

عند طلوع القمر واستوائه وأقوله وامتلأته ونقصانه وكتأثير القمر في قتل الدابة الديرة إذا لاق الديرة ضوؤه وكتأثيره في الفرج والقضاء المسبوق لنموها مع القمر صوت قوى وكتأثيره في الدماغ والدم والشعر وكتأثير الشمس في عكس الخمر وتصعيد الرطوبات وكتأثيرها في أعين السنائير غدوية ونصف النهار بالعشي ونصف الليل وسائر ما يوجد حساً فهو حَقٌّ لا يدفعه ذو حسن سليم وكل ذلك خلف الله عز وجل فهو خلق القوى وما يتولد عنها ويوجد بها كما قال قع فاحيينا به بلدة ميتا فاحيينا به الارض بعد موتها واخرجنا به من كل الثمرات واذيننا به جنات وحب الحصيد واما ما كان من تلك التجارب خارجا عما ذكرنا فهو دعاوى لا تصح لوجوه أحدها ان التجربة لا تصح الا بتكرار كثير مؤثري بدوامه تنصطر النفوس الى الاقرار به كاضطرارنا الى الاقرار بأن الانسان إن بلى ثلاث ساعات تحت الماء مات وإن أدخل يده في النار أحترق ولا يمكن هذا في القضاء بالنجوم لان النصب الدالة عندهم على الكائنات لا تعود الا في عشرات الاف من السنين لا سبيل الى ان يصح منها تجربة ولا الى ان يبقى دولة تراعى تلك الدوار وهذا برهان مقطوع به على بطلان دعوائهم في صحة القضايا بالنجوم وبرهان آخر وهو ان شروطهم في القضاء لا تمكنهم الاخطا بها اصلا من معرفة مواقع السهام [115] ومطارج الشعاعات وتحليل الدرج النيرة والغيمة والمظلمة والافار والكواكب البينانية وسائر شروطهم التي يقولون أنه لا يصح القضاء الا بتحقيقها وبرهان ثالث وهو أنه ما دام يشتغل المعدل في تعديل كوكب زل عنه سائر الكواكب ولو بقليلة ولا بد وفي هذا فساد القضاء باقرارهم وبرهان رابع وهو ظهور اليقين بالباطل في دعوائهم ان جعلوا طبع زحل البرد واليبس وطبع المريخ الحار واليبس وطبع القمر البرد والرطوبة وهذه الصفات انما هي للعناصر التي دون خلق القمر وليس شيء منها في الاجرام العلوية لانها خارجة عن محل خواصل هذه

الصفات والاعراض لا يتعدى حواملها، ولزوامل لا يتعدى مواضعها التي رتبها الله فيها وبرهان خامس وهو ظهور كذبهم في قسمتهم الارض على البروج والدرارى وتسنا نفول في المدن التي يمكنهم فيها دعوى أن بناءها كان في طالع كذا والقضاء²⁾ كذلك في الاقاليم والقطع من الارض التي لم يتقدم كون بعضها كون بعض كذبهم فيما عليه بنوا قضايام في النجوم وكذلك قسمتهم أعضاء الجسم والغلات على الدرارى ايضا وبرهان سادس أن³⁾ نوعا وانواعا من انواع الحيوان قد فشا فيها الذبح فلا يكاد يموت شيء منها الا مذبوحا كالذجاج والحمام والضان والمعز والبقر التي في غابة الشذوذ ونوعا وانواعا لا تكاد تموت الا حتف أنوفها كالحمير والبغال وكثير من السباع وبالضرورة يدري كل أحد أنها قد تستوى أوقات ولادتها فبطل قضاؤهم بما يوجب الموت الطبيعي وما يوجب الكرهى لاستواء جميعها في الولادات واختلافها في انواع المنايا وبرهان سابع وهو أن نرى للخصاف اشياء في سكان الاقليم الاول وسكان الاقليم السابع ولا سبيل إلى وجوده البتة في سكان سائر الاقاليم ولا شك ولا مرية في استوائهم في اوقات الولادة فبطل بغيرنا قضاؤهم بما يوجب للخصاف وما لا يوجب بهما ذكرنا من تساويهم في اوقات التكوين والولادة واختلافهم في الحكم ويكفى من هذا أن كلامهم في ذلك دعوى بلا برهان وما كان هكذا فهو باطل مع اختلافهم فيما يوجب لهم عندهم وظف لا يكون (الا) في قولين مختلفين وايضا فان المشاهدة توجب إما قادرين على مخالفة أحكامهم متى أخبرونا بها فلو كان حقا وحتما ما قدر أحد على خلافها وإذا امكن خلافها فليست حقا فصح أنها تنخرص كالطرق بالخصاء والضرب بالعتب والنظر في الكتف والزجر [111b] والنظيرة وسائر ما يدعى اهله فيه تقديم المعرفة بلا شك وما يخصى ما شاهدناه وما صنع عندنا مما حققه حذفهم من التعديل في الموالد والمناجات ومحاول السنين ثم

1) ES. وفصه.

2) AS. أنا.

قضوا فيه واخطأوا وما تنفع أصابتكم من خطائكم إلا في جزء يسير فصَحَّ
أنه تخرص لا حقيقة فيه لا سيما في دعوائكم في اخراج الضمير فهو كله
كذب لمن تأمله وبالله تع التوفيق وكذلك قولهم في القرانات ايضا
ولو أمكن تحقيق تلك التجارب في كل ما ذكرنا لصدقناها وما يبدو
منها ولم يكن ذلك علم غيب لأن كل ما قام عليه دليل من خاط
او كتف او زجر او نظير فليس غيبا لو صح وجه كل ذلك وانما الغيب
وعلمه فهو ان يخبر المرء بكائنه من الكائنات دون صناعة اصلا من
شيء مما ذكرنا ولا من غيره فيصيب الجزئ والكلى وهذا لا يكون
الا لنبي وهو معجزه حينئذ واما الكهانة فقد بطلت بمجىء النبي
صلعم فكان هذا من اعلامه وآياته وبالله تع التوفيق

II.

Aus den Schriften des Ibn Tejmīja.

(Vgl. Bd. LII, S. 580. 581f., LIII, S. 61f.)

a) Aus HS. Wetzst. II, 1586. العقيدة الحموية.

فأولئك الصابئون الذين كانوا¹⁾ إلى ذاك كانوا كفارا مشركين
ومشركين وكانوا يعبدون الكواكب ويثبتون لها الهياكل ومذهب
النفقات من هؤلاء في الرب أنه ليس له إلا صفات سلبية أو اضافية
أو مركبة منهما وهم الذين بُعث إبراهيم الخليل صلعم إليهم فيكون
للبعد قد اخذها عن الصابئة والفلاسفة وكذلك أبو نصر الفارابي
دخل حران وأخذ عن فلاسفتها واخذها عنهم ايضا فيما ذكره الإمام
احمد. وغيره لما ناهر الشمنية بعض فلاسفة الهند فهم الذين
يجحدون من العلوم ما سوى الحسيات²⁾ فهذه أسانيد لهم ترجع
إلى اليهود والصابئين والمشركون والفلاسفة الصالين أما من الصابئين
وأما من المشركون ثم لما عُرِيت المكتب الرومية في حدود الملائكة

1) HS. كانوا. 2) الحسنيات.

الثانية زاد البلاء مع ما ألقى الشيطان في قلوب الصلّال ابتداء من خمس ما ألقاه في قلوب أشباههم ولما كان في حدود المائة الثانية انتشرت هذه المقالة التي كان السلف يسمونها مقالة للبهية بسبب بشر بن غياث المريسي وطبقته وكلام الأئمة مثل مالك وسفيان بن عيينة وابن المبارك وأبي يوسف والشافعي وأحمد وإسحاق والفصيل ابن عياض وبشر الخافى وغيرهم في بشر المريسي هذا كثير في لغة وتصيله وهذه التأويلات التي ذكرها أبو بكر بن فورك في كتاب التأويلات وذكرها أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي في كتابه الذي سماه تأسيس التقيديس ويوجد كثير منها في كلام خلف غير هؤلاء مثل أبي علي الجبائي وعبد الجبار بن أحمد الهمداني وأبي الحسين البصري وأبي الوفاء بن عقيل وأبي حامد الغزالي وغيرهم في بعينها التأويلات التي ذكرها بشر المريسي في كتابه وإن كان قد يوجد في كلام بعض هؤلاء رد التأويل وإبطاله أيضا ولهم كلام حسن في أشياء إذا ثبتت أن عين تأويلاتهم في عين تأويلات المريسي وبطل على ذلك كتاب الرد الذي ضبطه عثمان بن سعيد الدارمي أحد الأئمة المشاهير في زمان البخاري صنف كتابا سماه رد عثمان بن سعيد على الكاذب الغنيد فيما افترى على الله من التوحيد حكى فيه هذه التأويلات بأعيانها من بشر المريسي بكلام يقتضي أن المريسي أقعد بها وأسلم بالمنقول والمعقول من هؤلاء المتأخرين الذين اتصلت إليهم تلك من جهة ثم رد ذلك عثمان بن سعيد بكلام إذا طالعه العاقل الذكي علم حقيقته ما كان عليه الملف وتبين له ظهور الحاجة لتأويلهم وضعف حجة من خالفهم ثم إذا رأى الأئمة أئمة الهدى قد أجمعوا على ثم المريسية وأكثرهم كفروا أو هلكوا وحلم أن هذا القول الساري من هؤلاء المتأخرين هو مذهب المريسية تبين الهندي لمن يريد الله هدايته ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم

والفتوى لا تحتفل البسط في هذا الباب وإنما أشير إشارة الى مبادئ
 الامور والعامل يسير فينظر وكلام السلف في هذا الباب موجود في كتب
 كثيرة لا يمكن ان نذكر هنا الا قليلا منه مثل كتاب السنن للاكالى
 والابانة لابن بطة والسنة لابى نر الهروى والأصول لابى عمر الطلمنكى
 وكلام ابى عمر بن عبد البر والاسماء والصفات للبيهقى وقبل ذلك
 السنة للطبرانى والابى الشيخ الاصفهائى والابى عبد الله بن مندة وابى
 احمد العسال الاصبهانىين وقبل ذلك السنة للاخلال والترحيد لابن
 خزيمة وكلام ابى العباس بن شريح والرد على الجهمية لجماعة وقبل
 ذلك السنة وكتب لعبد^١ الرحمن بن ابى حاتم لعبد الله بن احمد
 والسنة لابى بكر الاثرم والسنة لحنبل وللمرودى والابى داود الساجستانى
 والابن ابى شيبه والسنة لابى بكر بن أبى عاصم وكتاب الرد على
 الجهمية لعبد الله بن محمد الجعفى شيخ البخارى وكتاب خلف
 افعال العباد لابى عبد الله البخارى وكتاب الرد على الجهمية لاحمد
 بن سعيد الدارمى وكلام عبد العزيز المكنى صاحب الصحيدة فى الرد
 على الجهمية وكلام معمر بن حماد لقزاعى وكلام الإمام احمد بن حنبل
 واصحاب بن راهويه واشياء كثيرة وعديدا من الدلائل السمعية والعقلية
 ما لا يتسع هذا الموضع لذكره وأنا اعلم أن المتكلمين لهم شبهات
 موجودة لكن لا يمكن ذكرها فى الفتوى فمن نظر اليها وأراد إبانة ما
 ذكره من الشبهة فإنه يسير وإذا كان أصل هذه المقالة مقالة التعطيل
 والتأويل مأخوذا من تلامذة المشركين والصابئين واليهود فكيف
 تغليب نفس مؤمن بل نفس عاقل ان يأخذ سبيل هؤلاء المغضوب
 والضالين ويدع سبيل الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين
 والشهداء والصالحين

وروى ابو عبد الله بن بطة فى الابانة باسناد صحيح B1. 38 b.
 عن عبد العزيز بن عبد الله بن ابى سلمة الماجشون وهو أحد

1) H3. عبد.

أئمة المدينة الثلاثة الذين هم مالك وابن الماجشون وابن أبي
 ذئب وقد سئل فيما جحدت به للهيبة أما بعد فقد فهمت ما
 سألت فيها تتابعيت أجهمية ومن خالفها في صفة الرب العظيم الذي
 فاقته عظمته الوصف والتقدير وقلت الألسن عن تفسير صفته
 وانحسرت العقول [84 a] دون معرفة قدره ردت عظمته العقول فلم يجد
 مساعدا فرجعت خاسئة وهي حسيرة وإنما أمرؤا بالنظر والتفكير فيما
 خُلف بالتقدير وإنما يقال كيف لمن لم يكن مرة ثم كان فاما الذي
 لا يحول ولا يزول ولم يزل وليس له مثل فانه لا يعلم كيف هو الا هو
 وكيف يعرف قدر من لا¹⁾ مبدأ له ومن لم يمت²⁾ ولا يبلى وكيف
 يكون لصفة شيء منه جدد أو منتهى يعرفه عارف أو جحد قدرته واصف
 على انه الخلق المهيمن لا حلف أحق منه ولا شيء أبين منه الدليل
 على عجز العقول عن تخفيف صفته عجزها عن تخفيف صفة أصغر
 خلقه لا نكاد نراه صغيرا يحول ويحول ولا يرى له سمع ولا بصر لما يتقلب
 به ويحتال من عقده اضل بكه واخفى عليك مما ظهر من سمعه
 وبصره فتبارك الله أحسن الخالقين وخالفهم وسيد السادة وربهم ليس
 كمثله شيء وهو السميع البصير اعرف رحمتك الله غناك عن تكلف
 صفة ما لم يصف الرب من نفسه بعجزك عن معرفة قدر ما وصف
 منها اذا لم تعرض قدر ما وصف لما يكلفك علم ما لم يصف هل
 يستدل بذلك على شيء من طاعته أو تنجز عن شيء من معصيته
 فاما الذي جحد ما وصف الرب من نفسه تعثفا وتكلفا قد اشتبهونه
 الشياطين في الأرض فصار مستدلا بزعمه على جحد ما وصف الرب
 وسبى به نفسه بأن قال لا بد ان كان له كذا من ان يكون له كذا
 فسمى عن اليقين بالحقى وجحد ما سمي الرب من نفسه بصمت الرب
 عما لم يسم منها فلم يزل يحلى له الشيطان حتى جحد قول الله عز
 وجل وجوه³⁾ يومئذ [84 b] ناضرة الى ربها ناظرة فقال لا يراه أحد يوم

1) لم يبدأ له HS.

2) يمت HS.

3) Sure 75, 22.

القيامة والله¹⁾ افضل كرامة الله التي اكرم الله بها أوليائه يوم القيامة من النظر الى وجهه ونصرتة ايام في مقعد صديق عند مليك مقتدر قد قضى انهم لا يموتون فلم بالنظر اليه ينظرون الى أن قال (يعنى لما جشون) وربما جحد رؤية الله يوم القيامة اقامة للحجة الضالة المصنعة لأنه قد عرف اذا تجلّى لهم يوم القيامة رأوا منه ما كانوا فيه قبل ذلك مؤمنين وكان له جاحدا وقال المسلمون يا رسول الله هل نرى ربنا فقال رسول الله صلعم هل تصارون في رؤية الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا قال فهل تصارون في رؤية القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب قالوا لا قال فانكم ترون ربكم كذلك وقال رسول²⁾ الله صلعم لا تمتلئ النار حتى يصبغ للجهنم فيها فتقول قط قط وينزوى بعضها الى بعض وقال³⁾ لقابت بن قيس لقد ضحكك الله مما فعلت بضيفك الجارحة وقال فيما بلغنا ان الله ليضحك من ذلكم⁴⁾ وقنوطكم وسرعة اجابتكم فقال له رجل من العرب ان ربنا ليضحك قال نعم قال لا نعلم من رب يضحك خيرا في اشياء لهذا منا لم تحصد وقال الله تع وهو⁵⁾ السميع البصير واصبر لحكم ربك فانك باعيننا وقال ولتصنع⁶⁾ على عيني وقال⁷⁾ ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وقال والارض⁸⁾ جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون فوالله ما دئهم على عظم ما وصف من نفسه وما يحفظ به قدرته الا صغر نظيرها (مناف) عندهم ان ذلك الذى القى في رذم [85a] وخلق على معرفة قلوبهم فما وصف الله من نفسه فسماء على لسان رسوله سمينا كما سماه ولم تتكلف منه صفة ما سواه لا هذا ولا هذا لا يجحد ما وصف ولا تتكلف معرفة ما لم يصف اعلم رحمك الله ان العصبة في الدين أن تنتهى في الدين حيث أنتهى

1) HS. لله.

2) Vgl. Al-Buchārī, Taḥfīd, Nr. 23.

3) Vgl. Al-Sa'adī, Muḥtaṣar taḥkīrat al-Kurṭubī, S. 91. Goldziher, Die Zählriten, S. 108.

4) HS. ان لكم.

5) Sura 52, 48.

6) Sura 20, 40.

7) Sura 88, 76.

8) Sura 38, 67.

بك ولا تجاوز ما قد حدّ لك فإن من قوام الدين معرفة المعروف وإنكار المنكر فما بسطت عليه المعرفة وسكنت إليه الاثنية وذكر أصله في الكتاب والسنة وتوارث علمه الأئمة فلا تخافن في ذكره وصفته من ربك ما وصف من نفسه عيباً ولا تكلفن لما وصفه لك من ذلك قدرأ وما أنكرته نفسك ولم تجد ذكره في كتاب ربك ولا في الحديث عن نبيك من ذكر صفة ربك فلا تتكلفن علمه بعقلك ولا تصفه جلسانك وأصبت عند كما صبت الرب عند من نفسه فإن تكلفك المعرفة ما لم يصف من نفسه كإنكارك ما وصف منها فكما عظمت ما جحدوا لأحدون مما وصف من نفسه فكذلك أعظم تكلف ما وصف الواصفون مما لم يصف منها فقدوا لله عز وجل المسلمين الذين يعرفون المعروف بمعرفتهم يعرف وينكرون المنكر بإنكارهم ينكر فيسمعون فما وصف¹⁾ الله به نفسه من هذا في كتابه وما يبلغهم مثله عن نبيه فما عرض من ذكر هذا وتسميته قلب مسلم ولا تكلف صفة قدره ولا تسمية غيره من الرب مؤمن وما ذكر عن رسول الله صلعم أنه سمى من صفة ربه فهو بمنزلة ما سمي ووصف الرب تبع من نفسه والراسخون في العلم الواقعون حيث انتهى علمهم [85 b] الواصفون لربهم مما وصف من نفسه التاركون لما ترك من ذكرها لا ينكرون صفة ما سمي منها جحدأ ولا يتكلفون وصفه بما لم يسمى تعميلاً لأن الخلق ترك ما ترك وتسميته ما سمي ومن يتبع غير سبيل المؤمنين تولي ما تولي ونضله جهنم وساعات²⁾ مصيراً (80) وهب الله لنا ولكم حكماً وألقنا بالصالحين وهذا كله كلام ابن الماجشون الإمام فتدبره وأنظر كيف أثبت الصفات ونفى علم الكيفية موافقاً لغيره من الأئمة وكيف أكرر على من نفى الصفات بأنه يلزمه من اثباتها كذا وكذا كما تقوله للهمية أنه يلزم أن يكون جسماً أو عرضاً فيكون محدثاً

1) فوصف. Hs. 2) وساعات. Hs.

Aus HS. Wetzst. II, 1538. العقيدة التدمرية

Bl. 9b. والغريق الثالث نفوا هذا وهذا كالقراطة الباطنية والغلاسفة اتباع المشائين وتحوههم من الملاحدة الذين ينكرون حقائق ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر أن كثيرا منهم يجعلون الأمر والنهي من هذا الباب فيجعلون الشرائع المأمور بها وللحظورات المنهى عنها لها تأويلات باطنة تتخالف ما يعرفه المسلمون منها كما يتناولون من الصلوات الخمس وصيام شهر رمضان وحج البيت فيناولون أن الصلوات الخمس معرفة أسرارهم وأن صيام رمضان كتمان أسرارهم وحج البيت السفر إلى شيوخهم ونحو ذلك من التأويلات التي يعلم بالاضطرار أنها كذب واقتراء على الرسل صلعم وتحريف لكلام الله ورسوله عن مواضعه والحداد في آيات الله وقد يقولون الشرع نزلهم العامة دون الخاصة فإذا صار الرجل من عارفهم ومحققهم وموحيهم رفعوا عنه الواجبات وأباحوا له الحظورات وقد يدخل في المنتسبين إلى التصوف والسلوك من يدخل في هذه المذاهب وهؤلاء الباطنية الملاحدة هم الذين أجمع المسلمون على أنهم أكفر من اليهود والنصارى.

b) Aus Ibn Tejmījas Iktidā' al-širāt al-mustaḥsin.

HS. der königl. Bibl. zu Berlin, cod. Sprenger 718, Ahlwardt, 2084.

Bl. 45a. وأما الأعياد المكائبة فننقسم أيضا كالزمانية ثلثة أقسام [45b] أحدها ما لا خصوص له في الشريعة والثاني ما له خصيصته لا تقتضى قصده للعبادة فيه والثالث ما تشرع العبادة فيه لكن لا يتخذ عيداً والأقسام الثلاثة جاءت الآثار بها مثل قوله صلعم للذي نذر أن يذبح بيوته أبها وثمن من أوثان المشركين أو عيد من أعيادهم قال لا قال ثابوت بنذرته ومثل قوله صلعم لا تتخذوا قبري عيداً ومثل نهى عمر عن اتخاذ آقار الأنبياء أعياداً كما سنذكره إن شاء

1) Vgl. Al-Gazālī, Munkīd, ed. Mojamija, 1309, S. 28.

الله فهذه الاقسام الثلاثة احدها مكان لا فضل له في الشريعة أصلاً ولا فيه ما يوجب تفضيله بل هو كسائر الأماكن أو دولها فقط ذلك المكان أو قصد الاجتماع فيه لصلاة أو دعاء أو ذكر أو غير ذلك صلال بين ثم إن كان به بعض آثار الكفار من اليهود أو النصارى أو غيرهم صار ألبس وأقبح ودخل في هذا الباب وفي الباب قبله في مشابهة الكفار وهذا أنواع لا يمكن ضبطها بخلاف الزمان فإنه محصور وهذا انضرب أقبح من الذي قبله فإن هذا يشبه عبادة الاوثان أو هو ذريعة اليها أو نوع من عبادة الاوثان إن عبادة الاوثان كانوا يقصدون بقعة بعينها كتدثال هناك أو غير تمثال يعتقدون أن ذلك يفرقهم إلى الله وكانت الطوائف الكبار التي تشد اليها الرجال ثلاثة الثلاث والعزى ومناه [48a] ومن أراد أن يعلم كيف كانت أحوال المشركين في عبادة اوثانهم ويعرف حقيقة الشرك الذي ذمه الله وأنواعه حتى يتبين له تلاويل القرآن ويعرف ما كرهه الله ورسوله فليستظر سيره النبي صلعم وأحوال العرب في زمانه وما ذكره الأزرقي في أخبار مكة وغيره من العلماء ولما كان للمشركين شجرة يعلقون عليها أسلحتهم ويسمونها ذات افواط فقال بعض الناس لرسول الله صلعم يا رسول الله اجعل لنا ذات افواط كما لهم ذات افواط فقال الله اكبر قلتم كما قال قوم موسى اجعل لنا آلهة كما لهم آلهة إنها السنن لتركب سنن من كان قبلكم وانكر النبي صلعم مجرد مشابهتهم للكفار في اتخاذ شجرة يعلقون عليها معلقين عليها (sio) سلاحهم فكيف بما هو أظم من ذلك من مشابهتهم المشركين أو هو الشرك بعينه فمن قصد بقعة يرجو الخير بقصدها ولم تستحب الشريعة ذلك فهو من المنكرات وبعضه أشد من بعض سواء كانت البقعة شجرة أو عين ماء أو قناة جارئة أو جبلا أو مغارة وسواء قصدها ليصلي عندها أو ليدعو عندها أو ليقرا عندها أو ليذكر الله سبحانه عندها أو ليتسكع عندها بحيث تقتض تلك

البقعة بنوع من العبادة التي لم يشرع تخصيص تلك البقعة به لا عينا ولا نوعا وأصبح من ذلك أن يتذر لتلك البقعة دعنا لتتور به ويقال أنها تقبل النذر كما يقوله بعض الصائين فإن هذا النذر نذر معصية بأنشأ العلماء لا يجوز الوفاء به بل عليه كفارة يمين عند كثير من أهل العلم منهم أحمد في المشهور عنه وعنه رواية في قول أبي حنيفة والشافعي وغيرهما أنه يستغفر الله من هذا النذر ولا شيء عليه والمستلذ معروفة وكذلك إذا نذر طعاما من النخب أو غيره للمحييتان التي في تلك العين أو البئر وكذلك إذا نذر مالا من النقد أو غيره للسدنة أو المجاورين العاكفين بتلك البقعة فإن هؤلاء السدنة فيهم شبه من السدنة التي [46b] كانت ثلاث والعزى ومنها ياكلون أموال الناس بالباطل ويصدقون عن سبيل الله والمجاورون هناك فيهم شبه من العاكفين الذين قال لهم إبراهيم الخليل أمام الخنفاء صلعم ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون وقال أفرأيتكم ما كنتم تعبدون أنتم وأبائكم الأقدمون فإنهم عدوا لى إلا رب العالمين والذين أجتاز بهم موسى صلعم وقومه كما قاتل تع وجاوزنا ببني إسرائيل البحر فأتوا على قوم يعكفون على أصنام لهم فالنذر لا ولا تلك السدنة والمجاورين في هذه البقاع التي لا فصل في الشريعة للمجاورة بها نذر معصية وفيه شبه من النذر لسدنة الصليان والمجاورين عندها أو لسدنة الابدان التي بالهند والمجاورين عندها ثم هذا المال المذكور إذا صرفه في جنس تلك العبادة من المشروع مثل أن يصرفه في صيانة المساجد أو الصائحين من فقراء المسلمين الذين يستعينون بالمال على عبادة الله وحده لا شريك له كان حسنا فمن هذه الامكنة ما يظن أنه قبر نبي أو رجل صالح وليس كذلك أو يظن أنه مقام له وليس كذلك فأما ما كان قبرا لم أو مقاما فهذا من النوع الثاني وهذا باب واسع اذكر بعض أعيانه فمن ذلك عدة أمكنة بدمشق مثل مشهد لأبي ابن كعب خارج الباب الشرقى ولا خلاف بين أهل العلم أن أبا بن

كعب إنما توفي بالمدينة لم يمض بدمشق والده أعلم قبر من هو لكنه ليس قبر أبي بن كعب صاحب رسول الله صلعم بلا شك وكذلك مكان بالحائط القبطي يقال إن فيه قبر هود عليه السلام وما علمت أحدًا من أهل العلم ذكر أن هود النبي مات بدمشق بل قد قيل أنه مات باليمن وقيل بمكة فإن مبعثه كان باليمن ومهاجرة¹⁾ بعد هلاك قومه كان إلى مكة فاما الشام فلا دار ولا مهاجرة فموتده بها ولطال هذه مع أن أهل العلم لم يذكروا بل ذكروا خلافه في غاية انبعد وكذلك مشهد خارج الباب الغربي بدمشق يقال أنه قبر أويس القرني وما علمت أحدًا ذكر أن أويسا مات بدمشق ولا هو متوجه إليها²⁾ فإن أويسا قدم من اليمن إلى أرض العراف وقد قيل أنه [478] قتل بصقين وقيل أنه مات بنواحي أرض فارس وقيل غير ذلك فاما الشام لما ذكر أنه قدم إليها فصلًا عن الممات بها ومن ذلك أيضًا قبر يقال أنه قبر أم سلمة زوج النبي صلعم ولا خلاف أنها رضى الله عنها ماتت بالمدينة لا بالشام ولم تخدم الشام أيضًا فإن أم سلمة زوج النبي صلعم لم تكن تسافر بعد رسول الله صلعم بل لعلها أم سلمة أسماء بنت يزيد بن السكن الانصارية فإن أهل الشام كشهر ابن حوشب وحمزة كانوا إذا حدثوا عنها قالتوا أم سلمة وفي بنت عم معاذ بن جبل وفي من أعين الصحابيات ومن ذوات الغلث والدين (منهن) أو لعلها أم سلمة امرأة يزيد بن معاوية وهو بعيد فإن هذه ليست مشهورة بعلم ودين وما أكثر الغلط في هذه الأشياء وأمثالها من جهة الأسماء المشتركة أو المغيرة ومن ذلك مشهد بقاهرة مصر يقال أن فيه رأس الحسين رضى الله عنه أصله أنه كان بعسقلان مشهد يقال أن فيه رأس الحسين فتحمل فيما قيل الرأس من هناك إلى مصر وهو باطل باتفاق أهل العلم لم يقل أحد من أهل العلم أن رأس الحسين كان بعسقلان بل فيه أقوال ليس هذا منها فانه

1) أيضًا HS. 2) أيضًا HS.

حُمِلَ رَأْسُهُ إِلَى قَدَامِ عَبِيدِ اللَّهِ بْنِ زِيَادٍ بِالْكُوفَةِ حَتَّى رَوَى لَهُ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّعُ مَا يَغِيظُهُ وَبَعْضُ النَّاسِ يَذْكُرُ أَنَّ الرِّوَايَةَ كَانَتْ إِمَامَ يَزِيدَ ابْنَ مَعُوذَةَ بِالشَّامِ وَلَا يَثْبُتُ ذَلِكَ فَإِنَّ الصَّحَابَةَ الْمُسْتَمِينَ فِي ذَلِكَ لِلْحَدِيثِ إِنَّمَا كَانُوا بِالْعِرَاقِ وَكَذَلِكَ مَقَابِرُ كَثِيرَةٌ لَا سِيَّمَا رِجَالٌ مَعْرُوفِينَ قَدْ عَلِمَ أَنَّهَا لَيْسَتْ بِمَقَابِرِهِمْ فَهَذِهِ الْمَوَاضِعُ لَيْسَتْ فِيهَا فَضِيلَةٌ أَصْلًا وَأَنْ أَتَقَلَّدَ الْجَاهِلُونَ أَنَّ لَهَا فَضِيلَةً لِلَّهِمْ أَلَا إِنْ يَكُونُ قَبْرًا لِرَجُلٍ مُسْلِمٍ فَيَكُونُ كَسَائِرِ قُبُورِ الْمُسْلِمِينَ لَيْسَ لَهَا مِنَ الْفَضِيلَةِ مَا يَحْسِبُهُ الْجَاهِلُ وَإِنْ كَانَتْ الْقُبُورُ الصَّحَابَةِ لَا يَجُوزُ اتِّخَالُهَا أَعْيَادًا وَلَا أَنْ يُفَعَلَ فِيهَا مَا يُفَعَّلُ عِنْدَ هَذِهِ الْقُبُورِ الْمَكْذُوبَةِ أَوْ تَكُونُ قَبْرًا لِرَجُلٍ صَالِحٍ غَيْرِ الْمُسْتَمِيِّ فَيَكُونُ مِنَ الْقِسْمِ الثَّلَاثِ وَفِي هَذَا الْبَابِ أَيْضًا مَوَاضِعٌ يُقَالُ أَنَّ فِيهَا أَثَرَ النَّبِيِّ وَغَيْرِهِ وَبِضَافِهَا مِنْهَا مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ الَّذِي بَمَكَّةَ كَمَا يَقُولُهُ [47b] الْجَاهِلُ فِي الصَّغِيرَةِ الَّتِي بِيَهْبَتِ الْمَلَكِ مِنْ أَنَّ فِيهَا أَثَرَ مَنْ وَطِئَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّعُ وَبَلَّغَنِي أَنَّ بَعْضَ الْجُهَلَاءِ يَزْعُمُ أَنَّهَا مِنْ وَطِئِ الرَّبِّ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى فَيَزْعُمُونَ أَنَّ ذَلِكَ الْآثَرَ مَوْضِعُ الدِّمِ وَفِي مَسْجِدٍ قَبْلِي لَمْشَفٌ يُسَمَّى مَسْجِدَ الدِّمِ أَثَرَ يُقَالُ أَنَّ لِلَّهِ أَثَرَ قَدَمِ مُوسَى عَمٍ وَهَذَا بَاطِلٌ لَا أَصْلَ لَهُ وَلَمْ يَقْدِمِ مُوسَى لَمْشَفٌ وَلَا مَا حَوْلَهَا وَكَذَلِكَ مَشَاهِدٌ تُضَافُ إِلَى بَعْضِ الْأَنْبِيَاءِ وَالصَّالِحِينَ بِئَاءَ عَلَى أَنَّهُ رَوَى فِي الْمَنَامِ هُنَاكَ وَرَوِيَّةُ النَّبِيِّ أَوْ الرَّجُلِ الصَّالِحِ فِي الْمَنَامِ تَنْفَعُهُ لَا يَرْجِبُ لَهَا فَضِيلَةٌ تَقْصِدُ الْمَنْفَعَةَ لِأَجْلِهَا وَتَتَخَذُ مَصْلَى بِإِجْمَاعِ الْمُسْلِمِينَ وَإِنَّمَا يُفَعَّلُ هَذَا وَأَمْثَالُهُ أَهْلُ الْكِتَابِ وَرَبَّمَا صَوَّرَ فِيهَا صُورَةَ النَّبِيِّ صَلَّعُ أَوْ الرَّجُلِ الصَّالِحِ أَوْ بَعْضَ أَعْضَائِهِ مَضَاهَا لِأَهْلِ الْكِتَابِ كَمَا كَانَ فِي بَعْضِ مَسَاجِدِ لَمْشَفٍ مَسْجِدٍ يُسَمَّى مَسْجِدَ الْكَفِّ فِيهِ تَمَثَّلَ كَفٌّ يُقَالُ أَنَّهُ كَفُّ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ حَتَّى هَدَمَ اللَّهُ تَعِ ذَلِكَ الرَّتْنِ وَهَذِهِ الْأَمَكُنَةُ كَثِيرَةٌ مَوْجُودَةٌ فِي أَكْثَرِ الْمَلَاةِ وَفِي الْحِجَازِ مِنْهَا مَوَاضِعٌ كَغَارِ عَنِ يَمِينِ الطَّرِيفِ وَأَنْتَ ذَاعِبٌ مِنْ جَدْرِ إِلَى مَكَّةَ يُقَالُ أَنَّهُ الْغَارُ الَّذِي كَانَ فِيهِ النَّبِيُّ صَلَّعُ وَابْنُ بَكْرٍ

واته الغار الذى ذكره الله بقوله ثلثي اثنين ان هما في الغار¹⁾ ولا خلاف بين اهل العلم ان هذا الغار المذكور في القرآن انما هو غار حبيب ثور قريب من مكة معروف عند اهل مكة الى اليوم فهذه البقاع التى يعتقد لها خصيصة كائنة ما كانت فان تعظيم مكان لم يعظمه الشرع شر من تعظيم زمان لم يعظمه فان تعظيم الاجسام بالعبادة عندها اقرب الى عبادة الاوثان من تعظيم الزمان حتى ان الذى ينهى تجنب الصلاة فيها وان كان المصلى لا يقصد تعظيمها لئلا يكون ذلك ذريعة الى تخصيصها بالصلاة فيها كما ينهى عن الصلاة عند القبور المحققة وان لم يكن المصلى يقصد الصلاة لاجلها كما ينهى عن افراد الجمعة وسر شعبان بالصوم وان كان الصائم لا يقصد التخصيص بذلك الصوم فان ما كان مقصودا بالتخصيص مع النهي عن ذلك ينهى عن تخصيصه ايضا بالفعل وما اشبه هذه الامكنة بمسجد الضرار الذى اسس على شفاء [485] جُرْفٍ حار فالهار به في نار جهنم²⁾ فان ذلك المسجد لما بنى ضرارا وكفرا وتغريبا بين المؤمنين وارصادا لمن حارب الله ورسوله من قبل نهى الله نبيه عن الصلاة فيه وامر بهدمه وهذه المشاهد الباطلة انما وضعت مضاهاة لبيوت الله وتعظيمها لما لم يعظمه الله وعكوبا على اشياء لا تنفع ولا تنصر وصندا للخلع من سبيل الله وفي عبادته وحده لا شريك له بما شرعه على لسان رسوله صلعم تسليما واتخاذا هيدا هو الاجتماع عندها واعتيان قصدها فان العيد من المعاودة ولا يخالف بهذا الصرب لكنه ليس منه مواضع تُدعى لها خصائص لا تثبت مثل كثير من القبور التى يقال انها قبر موسى او قبر صالح او مقام نبي او صالح ونحو ذلك وقد يكون ذلك صدقا وقد يكون كذبا واكثر المشاهد التى على وجه الارض من هذا الصرب فان القبور الصحيحة والمقامات الصحيحة قليلة جدا وكان غير واحد من اهل العلم يقول لا تثبت من قبور

1) Sura 9, 40.

2) Sura 9, 110.

الانبياء الا قبر نبيينا صلعم وغيره قد يثبت غير هذا ايضا مثل قبر ابراهيم الخليل عم وقد يكون علم ان القبر في تلك الناحية لكن يقع الشك في عينه ككثير من قبور الصحابة التي بباب الصغير من دمشق فان الارض غيرت مرات فتعيب قبر الله قبر بلال او غيره لا بكل ما يثبت الا من طريق خاصة وان كان لو ثبت ذلك لم يتعلق به حكم شرعي ما قد احدث عندها ولكن الغرض ان نبين هذا القسم الاول وهو تعظيم الامكنة التي لا خصيصية لها اما مع العلم بانها لا خصيصية لها او مع عدم العلم بان لها خصيصية اذ العبادة والعمل بغير علم منتهى عنه كما ان العبادة والعمل بما يخالف العلم منتهى عنه ولو كان ضبط هذه الامور من الدين لما اعمل ولما ضاع من الامة المحفوظ دينها المعصومة عن الخطأ وأكثر ما تجد للحكيات من سبيل الله وقد يحكى من الحكيات المتعلقة بهذا عند السدنة والمجاورين لها الذين ياكلون اموال الناس بالباطل ويصدون من سبيل الله وقد يحكى من الحكيات التي فيها تاثير مثل ان رجلا دعا عندها فاستجيب له او نذر لها ان قصى الله حاجته فقصيمت حاجته ويمثل هذه الامور كانت تعبد الاصنام فان اللوم كانوا احيانا يخاطبون من الاولاد ورهبان تقضى حوائجهم اذا قصدوها وكذلك [48b] يجرى لاهل الابدان من اهل الهند وغيرهم وربما قيست على ما شرع الله تعظيمه من بيته الخارج والخارج الاسون الذي شرع استلامه وتقبيله كآته يمينه والمساجد التي في بيوتهم وانما عبدت الشمس والقمر بالقياس ويمثل هذه الشبهات حديث الشرك في اهل الارض وقد صرح عن النبي صلعم انه نهى عن النذر وقال انه لا يأتى بخير وانما يستخرج به من الخير فاذا كان نذر الطلعات المتعلقة بشرط لا فائدة فيه ولا يأتى بخير لما الظن بالنذر لما لا ينصر ولا ينفع واما اجابة الدعاء فقد يكون سببه اضطرار الداعي وصدقه وقد يكون سببه مجرد رحمة الله له وقد يكون امرا قضاه الله لا لاجل دعائه وقد يكون له اسباب اخرى وان كانت

قننت في حق الداعي فلما تعلم ان الكفار قد يستجاب لهم فيسقون وينصرون ويعافون مع دعائهم عند اوتائهم وتوسلهم بها وقد قال تع^١ كُلا نِمْدَ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عِطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عِطَاءَ رَبِّكَ مُحْضَرًا وَقَالَ تع^٢ وَاِنَّكَ لَمِنْ رَجُلٍ مِنَ الْاَنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْاِنِّ فِرَادِهِمْ هَؤُلَاءِ وَاسْبَابُ الْمَقْدُورَاتِ فِيهَا اُمُورٌ يَطُولُ تَعْدَادُهَا لَيْسَ هَذَا مَوْضِعُ تَفْصِيلِهَا وَاِنَّمَا عَلَى الْخَلْقِ اتِّبَاعُ مَا بَعَثَ اللهُ بِهِ الرُّسُلِينَ وَالْعِلْمُ بَارٍ فِيهِ خَيْرُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَعَلِّي اَنْ شَاءَ اللهُ اُبَيِّنَ بَعْضَ اسْبَابِ هَذِهِ التَّأثيرَاتِ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ النَّوْعِ الثَّانِي مِنَ الْاِمْكِنَةِ مَا لَهُ خَصِيصَةٌ لَكِنْ لَا يَهْتَضِ اتِّخَاذُهُ عِيْدًا وَلَا الصَّلَاةُ وَتَحْرِهَا مِنَ الْعِبَادَاتِ عِنْدَهُ لَمَنْ هَذِهِ الْاِمْكِنَةُ قُبُورُ الْاَنْبِيَاءِ وَالتَّوَالِحِينَ وَقَدْ جَاءَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّيْهِمُ وَالسَّلَفِ النَّبِيُّ عَنْ اتِّخَاذِهِ عِيْدًا عَمُومًا وَخُصُوصًا وَبَيَّنَّا مَعْنَى الْعِيْدِ فَاِذَا الْعَمُومُ فَقَالَ اَبُو دَاوُدَ فِي سَنَدِهِ حَدَّثَنَا اَحْمَدُ بْنُ صَالِحٍ قَالَ قَرَأْتُ عَلَى عَبْدِ اللهِ بْنِ نَافِعٍ اَخْبَرَنِي اَبْنُ اَبِي لُؤْبَيْبٍ عَنْ سَعِيدِ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ اَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّيْهِمُ لَا تَجْعَلُوا بِيَوْمِنَا قُبُورًا وَلَا تَجْعَلُوا قُبُورًا عِيْدًا وَصَلُّوا عَلَيَّ فَاِنَّ صَلَاتَكُمْ تَبْلُغُنِي حَيْثُ كُنْتُمْ صَلَّيْهِمُ تَسْلِيمًا اَلْحَمْدُ

III.

Aus Tağ al-din Ibn al-Subki's Al-ṭabaḳāt al-kubrā.

HS. der Leidener Universitätsbibliothek.

وَرُويَتْ لِحَنَابِلَةَ فِي وَاَقَعَتْ اَبْنُ الْقَشِيرِيُّ اَنْ الشَّيْخَ اَبَا 7. II, اسْحَافَ اَرَادَ اَنْ يَبْطُلَ مَذْهَبُهُ لَمَّا وَقَعَتْ الْفِتْنَةُ بَيْنَ لِحَنَابِلَةَ وَالْاَشْعَرِيَّةِ وَحَامَ الشَّيْخُ اَبُو اسْحَافَ^٢ فِي نَصْرِ اَبِي نَصْرٍ بِنِ الْقَشِيرِيِّ نَصْرًا لِمَذْهَبِ الْاَشْعَرِيِّ وَكَاتَبَ نَظْمًا الْمَلِكُ فِي ذَلِكَ وَكَانَ مِنْ ذَلِكَ اَنْ الشَّيْخَ اَبَا

1) Sura 17, 81.

2) Sura 72, 6.

3) Siehe über ihn Brockelmann I, S. 387.

استحققت اشتد غضبه على الخنابلة وعزم على الرحلة من بغداد لما نال
الاشعري من سب الخنابلة اياه وما نال ابا نصر بن القشيري من
اذاهم فارسل الخليفة الى الشيخ ابي اسحق يسكنه ويخفف ما عنده
ثم كتب الشيخ ابو اسحق رسالة الى نظام الملك يشكو الخنابلة
ويذكر ما فعلوه من الفتن وان ذلك من عاداتهم ويسأله المعونة
فعاد جواب نظام الملك الى فخر الدولة بانكار ما وقع والتشديد على
خصوم ابن القشيري وذلك في سنة تسع وستين واربعمائة فسكن
الحال قليلا ثم اخذ الشريف ابو جعفر بن ابي موسى وهو شيخ
الخنابلة ان ذاك وجماعته يتكلمون في الشيخ ابي اسحق ويبلغونه
الاثم بالسنتهم فلمر الخليفة جمعا والصلح بينهم بعد ما تارت منهم
في ذلك فتنة هائلة قتل فيها نحو من عشرين قتيلا فلما وقع الصلح
وسكن الامر اخذ الخنابلة يشيعون ان الشيخ ابا اسحق تبرا من
مذهب الاشعري فغضب الشيخ لذلك غضبا لم يصل احد الى
تسكينه وكتب نظام الملك فقالتم للخنابلة انه كتب يسأله في ابطال
مذهبهم ولم يكن الامر على هذه الصورة وانما كتب يشكو اهل الفتن
فعد جواب نظام الملك في سنة سبعين واربعمائة الى الشيخ باستجلاب
خاطره وتعظيمه والامر بالانتقام من الذين اثاروا الفتنة وبأن يسجن
الشريف ابو جعفر وكان الخليفة قد حبسه بدار الخليفة عند ما شكاه
الشيخ ابو اسحق قالوا ومن كتاب نظام الملك الى الشيخ واته لا
يمكن تغيير المذهب ولا نقل أهلها عنها والغالب على قلبك الناحية
مذهب احمد ومحلّه معروف عند الائمة وقدره معلوم في السنة في
كلام طويل سكن به جالس (جوش 1) الشيخ وأنا لا أعتقد ان الشيخ
اراد ابطال مذهب الامام احمد وليس الشيخ من ينكر مقدار هذا
الامام للجيل المجمع على علو محله من العلم والدين ولا مقدار الائمة
من اصحاب اهل السنة والورع وانما انكر على قوم عزوا انفسهم اليه وهو
منهم برئ واطالوا السنتهم في سب الشيخ ابي الحسن الاشعري وهو

كبير اهل السنة^{١)} عنده وعقيدته وعقيدة الامام احمد رضى الله
عنهما واحده لا يشك في ذلك ولا يرتاب به وده صرح الاشعري في
تصانيفه وكرر غير ما مرة.

وكان يكون بينه (يعنى الامام فخر الدين بن عساكر) II, 351.
وبين الخنابلة ما يكون غالبا بين رعا الخنابلة والاشاعرة فيذكر انه
كان لا يمر بالمكان الذى يكون فيه الخنابلة خشية ان ياثموا بالوقعة
فيه وانما ربما مر بالشيوخ الموفق بن قدامة^{٢)} فسلم فلم يرد الموفق
السلام فقبل له فقال انه يقول بالكلام النفسى وانا ارد عليه في نفسى
فان عقت هذه الحكاية فهم مع ما ثبت عندنا من ورع الشيخ
موقف الدين ودينه وعلمه غريبة فان ذلك لا يكفيه جواب سلام
وان كان ذلك منه لانه يرى ان الشيخ فخر الدين لا يستحق جواب
السلام فلا كيد لمن يرمى هذا الرأى ولا كرامة ولا يظن ذلك بالشيخ
الموفق ولعل هذه الحكاية من مختلفات متأخرى المشبهة وجدت
بخط الحافظ صلاح الدين خليل بن كنگلدى العلائى رحمه الله
رايت بخط الشيخ شمس الدين الذهبي انه شاهد بخط سيف
الدين احمد بن المجدد المقدسى لما دخلت بيت المقدس والفرنج
اذ ذاك فيه وجدت مدرسة قريبة من الحرام فقلت اظنها الصلاحية
والفرنج بها يؤدون المسلمين ويفعلون العظائم فقلت سبعان الله
يرى أى شيء كان في هذه المدرسة حتى آتيت بها حتى رجعت
الى دمشق فحكى لى ان الشيخ فخر الدين بن عساكر كان يلقى
بها المرشدة فقلت بل في المصلحة^{٣)} ما نقلته من خط العلائى رحمه
الله ونقلته^{٤)} من خطه ايضا وهذه العقيدة المرشدة جرى قائلها على
منهاج القويم والعقد المستقيم واصاب فيها نزهة العلى العظيم ووقفت
على جواب لابن تيمية سئل فيه عنها نكر فيه انها تنسب لابن
تومرت وذلك بعيد من الصحة او باطل لان المشهور ان ابن تومرت

١) HS. بعده.

٢) Vgl. Brockelmann I, S. 228.

٣) HS. ونقلته.

كان يوافق المعتزلة في أصولهم وهذه مباينة لهم اه وإطال العلاني
 في تعظيم المرشدة والازراء بشيخنا الذهبي وسيف الدين بن الحجد
 فيما ذكره فاما دعواه ان ابن تومرت كان معتزليا فلم يصح عندنا
 ذلك والأغلب انه كان اشعرثيا صحب العقيدة اميرا عادلا داعيا الى
 طريق الحق واما قول السيف بن الحجد ان الذي اتفق انما هو بسبب
 اقراء المرشدة فمن التعصب البادر والجهل الفاسد وقد فعلت الفرنج
 داخل المسجد الأقصى العظام فيلا نظر في ذلك نعوذ بالله من
 العذلان

Zur Inschrift von Behistān I, 69.

Von

Ferdinand Justi.

Im vorigen Bande der Zeitschrift S. 592 wird die von mir im Grundriss der iranischen Philologie II, 426 versuchte Erklärung dieser Stelle von Herrn Dr. Foy, dessen Arbeiten grossen Scharfsinn erkennen lassen, einer abfälligen Besprechung unterworfen, die mich zu einer kurzen Entgegnung veranlasst. Die schwierigen altpersischen Wörter finden im babylonischen Text keine Erklärung, weil dieser an der Stelle zerstört ist; nur für das Wort *ajadana* ist die Übersetzung „Haus der Götter“ erhalten. Dieser Ausdruck giebt die semitische Vorstellung eines „Tempels“ wieder, während die Perser keine Tempel hatten, und hier daher nur eine heilige Stätte gemeint sein kann, ein eingefriedigter Platz, der zugleich eine Thingstätte war. Die susische Übersetzung, für die Ergänzung von Lücken im persischen Text von grossem Wert, kann zur Aufklärung eines dunklen persischen Wortes wenig beitragen, weil ja die susische Sprache mit Hilfe der persischen Inschriften überhaupt erst konstruiert werden muss; man kann daher das Susische aus dem Altpersischen, nicht dieses aus jenem erklären. Herr Foy verfügt daher bei der fraglichen Stelle über kein anderes Hilfsmittel als seine Vorgänger, nämlich die Etymologie, welche, um einleuchtend zu sein, eine Stütze an geschichtlichen oder archäologischen Gesichtspunkten haben muss. Er hatte seine eigne Erklärung schon Zeitschr. 50, 132 zu verteidigen gesucht, und dass ich diese gelesen hatte, kann er aus der Anführung seines Namens im Grundriss II, 417, Note 3 ersehen. Da ich mich in meiner Laufbahn als Gelehrter sehr oft überzeugt habe, dass wir alle der Schwachheit des Irrtums unterworfen sind, so habe ich nie hartköpfig meine eigenen Fehler verteidigt und habe den Grundsatz befolgt, den Namen eines irrenden, aber von aufrichtigem Streben beseelten Fachgenossen nicht preiszugeben und einfach das von mir für besser gehaltenes zu sagen in der Hoffnung, dass die Wahrheit sich in der Folge Bahn brechen werde. Dass Herr Foy ebenfalls irren kann, lassen die mehrfach von ihm selbst eingestandenen Fehler erkennen, z. B. stehen Zeitschr. 50, 183 auf Einer Seite drei Widerrufe,

Zeile 19. 35. 42. Vielleicht hat er die Unterlassung ihn bei der Erklärung der Inschriftstelle zu nennen, für Bosheit oder Hochmut gehalten, denn er ist offenbar sehr verstimmt gegen mich. Seine Erklärung des Namens *Gobryas*, den er *Gaubruwa* liest und „der Kuhbraune“ übersetzt (Zeitschr. 52, 599), muss ich, da ich mir die Augenbrauen einer Kuh nicht vorstellen kann, ablehnen und „noch immer“ den Namen *Gaubaruwa* lesen und nach Sinn und Etymologie dem griechischen *βουροφθός* gleichstellen. Die von mir Zeitschr. 51, 242 gegebene neue Lesung des Monatsnamens *Thaigratschi*, die allein eine einleuchtende Deutung ermöglicht, begleitet er zweimal, 52, 123. 130, mit einem Fragezeichen, ohne Gründe für seine Zweifel oder eine bessere Erklärung vorzubringen. Dieses Fragezeichen möchte ich lieber hinter seine Behauptung setzen, dass Dareios I die altpersische Keilinschrift erfunden habe (52, 597), denn dass *tuppi-me* in der susischen Inschrift „Schriftsystem“ bedeute, lässt sich, wie mich mein Kollege Jensen unterrichtet, nicht erweisen, ist vielmehr im höchsten Grade unwahrscheinlich, da die übrigen sicher mit dem Nominalsuffix *me* gebildeten Substantiva lediglich Abstracta mit der Bedeutung von Eigenschaft, Wesen, Thätigkeit u. dgl. sind. Dass sie aber unmöglich ist, beweisen die Inschriften des Kyros in Pasargada, nicht nur die seit 1877 verschwundene über dem geflügelten Genius (sogenannten Kyrosbild) in der kleinern Ruine, sondern auch die identische Inschrift an den Pfeilern des Palastes, den doch nicht Kyros der jüngere, der fast noch als Knabe als Karanos nach Kleinasien kam, erbaut haben kann, wie ebenfalls behauptet worden ist (Zeitschr. 48, 665). Es ist doch unwahrscheinlich, dass ein Reich wie Medien und dann das der ältern Achaemenier ohne Denkmalschrift bestanden habe, nachdem die Nachbarn der Meder in Armenien längst Keilinschriften auf ihre Bauten eingegraben hatten und Susiana mit Inschriften der Hapirtip angefüllt ist.

Was nun die Erklärung der schwierigen Wörter in der Behistän-Inschrift betrifft, so habe ich¹⁾ *kārahjā* (*h*)*abātscharis* übersetzt durch „des Volkes Versammlung“, eigentlich „das Gehn zu der Versammlung“ (sansk. *sabhātschard*, der zur Versammlung geht), und erklärt durch die Zusammenkünfte auf der *ἐλευθερία ἀγορά*, dem Platz, wo die Adligen ihre Besprechungen hatten (Brissonius II, c. 76). Der Magier musste, wenn er sich halten wollte, die Macht der „Häuser“, des Adels zu brechen suchen, der mit dem Könige das aristokratische Reich regierte. Er musste diesem die Gelegenheit, Verschwörungen gegen seine Usurpation anzustiften, abschneiden und verbot die Versammlungen des Volkes; *kāra* ist das Heer oder bewaffnete Volk, dessen massgebender Teil der ritterliche Adel war. Das gemeine Volk suchte der Magier durch Vergünstigungen auf seine Seite zu bringen. Herr Foy belehrt mich, man könne nur

1) Nach Darmesteters Vorgang.

abātscharis lesen, vor *a* könne *h* nicht ergänzt werden. Woher weiss er das? weil zufällig in dem nicht grossen altpersischen Sprachschatz alle mit *ha* beginnenden Wörter auch mit dem *h*-Zeichen geschrieben werden. An sich ist doch denkbar und durch Formen mit und ohne *h* neben einander im Neupersischen, wie *asteh*, *hasteh*, *haeta*, *chasta*, awest. *asti* Knochen; *amjan*, *hamjan*, altp. **hamjāhana* Gürtel; *anbās*, *hanbās*, altp. **hambāsa* Gemahl, wahrscheinlich gemacht, dass das *h* bei seiner schwachen Artikulation vor *a* so gut wie vor *u* (*h*)*u*, awest. *hu*, wohl; (*H*)*uwa* neopers. *chūziātān*, Land der Uxier) ungeschrieben bleiben konnte; für *i* fehlt es unter den nur sechs Wörtern an einem Beispiel, denn *izdāwam*, ist durch Zerstörung des Anfangs unsicher und vielleicht *hauwom* zu lesen. Für *a* aber ist ein zweites Beispiel *Athja-bauschna*, welches vorn awest. *haithya*- enthält; ein drittes vielleicht *Autijāra*, welches im Susischen mit dem Hauchzeichen *Haotijarusch* geschrieben ist. Dazu kommt, dass das von mir angenommene Wort (*h*)*abā* in dem Namen *Habāspa* wirklich vorkommt.

Ferner hatte der Magier die Besitzungen des Adels, altpers. *gaithām*, konfisziert. Dies Wort kann nicht „Leben“ bedeuten, wie Herr Foy bestimmt, sondern ist wie das identische awest. *gaithām* ein Landgut oder Hof, daher *hadw-gaitha* Hofgenosse; man vgl. Wend. 18, 10 (28), wo der das Vieh bewachende Hund, der in die *Gaitha* einbrechende Diebe oder Wölfe verscheucht, erwähnt wird; ja 18, 42 (120) wird *gaitha* geradezu vom Viehstall oder vom Pferch gebraucht. Endlich *mānjam* habe ich natürlich wie Herr Foy von *māna* „Haus“ abgeleitet, aber nicht „Heimat“ übersetzt, denn es ist als Adjektiv wie *oixelos* gebildet, aber mit der Bedeutung von *oixetys* oder *oixus*; es sind also *mānija*, womit wahrscheinlich das kretische *μνία*, Sklaven, identisch ist, die Leute, über welche der Dihkan und adlige Crossgrundbesitzer gebietet und mit denen er zum Reicheheer stösst, auf denen daher seine angesehene Stellung im Reich beruht. Die Worte stehen im Singularis als Collectiva gefasst, wie wir übersetzen könnten „das Besitztum, die Dienerschaft, Hof und Haus nahm er ihnen“. So habe ich den der Lage der Sache angemessenen Sinn gewonnen, dass Darius die von dem medizinischen Magier zerstörten heiligen Plätze, wo man dem Auramazdā (*Zāv*, Herod. 1, 181) unblutige Opfer brachte, hergestellt habe (der Magier duldete nur Feuerhäuser und Altäre in dunklen Räumen, weil das Feuer nicht von der Sonne beschienen werden darf), die dem Volke (den Aristokraten) verbotenen Versammlungen wieder gestattet, die dem Adel konfiszierten Güter und die von ihm abwendig gemachten Gutsleute und Hintersassen den „Häusern“ (*with*) wiedergegeben habe; von sieben Mitgliedern dieser Häuser war ja der Magier gestürzt worden. Herr Foy übersetzt: „ich erbaute wieder die Tempel (es giebt nicht einmal in Persepolis einen Tempel), bewahrte dem Volke die Freiheit (ein griechischer, nicht persischer Begriff, selbst bei uns

erst neuem Ursprungs; pers. *āzāta* ist ursprünglich „darin (im adligen Geschlecht) geboren“, im Gegensatz zum Unfreien und Hörigen), und das Leben (*Gaumāta* hat doch die Perser nicht umgebracht, er hat ihnen vielmehr durch Steuererlass das Leben verschönt, Herod. 3, 67), die Heimat (er konnte doch die Perser nicht aus Iran fortschaffen), und die Eintracht (*wāthbaischa*, ein schon Zeitschr. 50, 184 von Herrn Foy erfundenes Wort, welches wenigstens *widuwaischa* lauten müsste; es ist und bleibt *wāthibis* oder *wāthabis*, Bartholomae, Grundriss § 404). So sentimental schrieb nicht die Hand, die 19 Schlachten geschlagen, neun Könige gefangen und den Magier getötet hatte.

Nur kurz sei auf die Art verwiesen, wie Herr Foy meine Erklärung von *Nrd* zu zerpfücken sucht. In Wirklichkeit kann man dieselbe nicht für schlecht halten, denn sie erreicht diejenige Wahrscheinlichkeit, welche in diesem schwierigen Gebiet überhaupt erreichbar ist. Ich habe die Beschreibungen des „Einführers der Fremden“ oder „Annehmers der Gesuche bringenden“ mit seinem Stabe bei den Alten als übereinstimmend mit den Skulpturen von Persepolis nachgewiesen, den Titel Stabträger auf ungezwungene Weise in dem Worte *wāthrōr* gefunden, das ich *wāthra-bara* gelesen und mit einem englischen *wand-bearer* verglichen habe, und in Aspatachana (Aspathines) den Chiliarch des Dareios erkannt, was auch Dr. Marquart zu derselben Zeit bemerkt hatte. Diese meine Erklärung, ohne Textänderung und nach den Lautgesetzen richtig bewerkstelligt, scheint mir trotz Herrn Foy's Kopfschütteln so sicher, wie es mit unsern Hilfsmitteln erreicht werden kann.

Hie und da.

Von

Julius Oppert.

Es wird Eines zuweilen recht schwer gemacht, seinen Ernst zu behalten, trotz der Achtung, die man seinen Lesern schuldig ist. Auf meinen Aufsatz in dieser Zeitschrift (Bd. 52, S. 227 ff.), der die Nichtigkeit seines vermeintlichen Schaltkanons nachwies, hat Herr Dr. Eduard Mahler geglaubt, er müsse antworten. Aber gegen alle meine unabweisbaren und unwiderleglichen Gründe hat er nur ein Argument geltend zu machen: „Ich entdeckte diesen Kanon 1892 nach Christi Geburt“. Leid thun wird es Jedermann, dass er dieses nicht 2988 Jahre eher gethan hat: damals, nicht heute, hätte er sich selber sagen müssen: „Wir zählen jetzt 747 Jahre vor Christi Geburt: machen wir einen Schaltkanon“. Dann wäre — für uns heute missgebend gewesen.

Seine Entgegnung kann unsere Behauptungen nur bestätigen.

Wer die Arbeit des Herrn Mahler gelesen hat, wird aufgefordert, mir einen anderen Gegenbeweis zu bezeichnen. Ein sonstiges Argument findet sich nicht.

Meine ganze Aufstellung beruht auf Dokumenten: von diesen hat Herr Mahler kein einziges beseitigt. Ich habe nachgewiesen, dass ich von 880 Jahresanfängen (von 747 bis 867) nur 151 kenne, und dass 229 uns bis jetzt unbekannt geblieben sind. Es wäre doch angezeigt, hier einige Fehler meinerseits nachzuweisen. Herr Mahler begnügt sich damit, auf einen von mir vor zehn Jahren begangenen, seitdem berichtigten Irrtum, hinzuweisen, wo ich einer Mondfinsternis eine etwas längere Dauer zuerteilt, als sie wirklich gehabt. Und dieses Phänomen aber handelt es sich nicht. Die von mir bezeichneten 151 Jahresanfänge bleiben unangefochten; praktisch wäre es doch gewesen, wenigstens einen Fehler nachzuweisen, umso mehr, als diese 151 Daten den ganzen Kanon des Herrn Mahler demontieren.

„Hie und da“ findet sich wohl nach Herrn Mahlers Verständnis ein Häkchen: der Ansicht bin ich auch, da man unter „hie und da“ dreiviertel seiner Datumsangaben verstehen muss.

Ein hie und da nicht eingehaltener Modus ist sicherlich kein fixer.

Andere werden entweder übergangen oder jeglichem antiken Zeugnis zuwider abgeleugnet. Dieses gilt von den Angaben, die uns die Keilschriften über die Frühlingsanfänge und über die Finsternisse hinterlassen haben. Aus diesen geht für jeden, der 1892 nach Christi Geburt keine Offenbarung erlitten, klar hervor, dass kein fixes Schaltsystem bestand.

Wenn nun Herr Mahler in diesen Thatsachen einen „Widerspruch“ mit meiner Annahme findet, dass die Babylonier schon frühe die Gleichstellung der neunzehn Sonnenjahre mit 285 Mondmonaten kannten, so ist dieser Tadel für seine Logik kein Lob. Wenn die Chaldäer wussten, dass alle 19 Jahre der Anfang des Mondjahres gerade mit dem Aufgange der Plejaden zusammentraf, so beweist Dieses doch lange nicht, dass sie für jedes dieser neunzehn Jahre eine fixe Norm hatten. Die Texte thun aber das Gegenteil dar. Auch was Herr Mahler über meine Beziehungen zu Nabonassar behauptet, ist mir wie Andern nicht recht klar. Überhaupt geht der Autor des Kanons auf die eigentliche Frage gar nicht ein: er thut platterdings nichts, um die Richtigkeit seines Kanons darzutun: er hat ihn aber 1892 nach Christo entdeckt.

Ausserdem ist Herr Mahler auch recht neugierig. Er fragt, warum ich mich denn eigentlich in astronomisch-chronologische Fragen vertiefe? Ich will ihm nun antworten. Erstens, weil es mir gefällt. Zweitens, weil ziemlich sachverständige Leute behaupten, ich verstehe mehr von diesen Fragen, als Herr Mahler selbst. Drittens, weil Herr Mahler selbst so liebenswürdig war, mich dazu aufzumuntern. Man lese eben, was er geschrieben hat (ZA. XI, 41), was er selbst citirt:

„Jules Oppert gebührt das Verdienst, den Gebrauch der Sarosperiode, welchen wir bereits (?) bei Plinius (Hist. nat. II, 10, 56) erwähnt finden, auf Grund keilinschriftlichen Materials eingehend und wissenschaftlich beleuchtet zu haben!“

Diese Ermutigung nehme ich dankbar an und hoffe Dr. Mahlers Neugierde befriedigt zu haben. Wenn nun aber der Fragesteller bezüglich meiner Arbeit mich fragt, wie dann ohne einen fixen Cyklus diese Periode berechnet werden kann, so muss man doch über diese Naivetät staunen. Man konnte immerhin nicht allein bis fünf, sondern sogar bis 223 zählen, namentlich auch da 223 synodische Monate 10 Tage mehr sind als 18 Sonnenjahre.

Die Entgegnung leidet an einem sehr grossen Mangel. Sie antwortet auf nichts. Unser Gegner glaubt ein System entdeckt zu haben: man beweist ihm, dass kein System bis vor 367 v. Chr. bestanden hat. Unser Interloquent musste also durch Dokumente darthun, dass ein solches existiert hat. Hat er auch nur den leisesten Versuch gemacht, dieses zu beweisen? Nein. Hat er die hundert Jahresanfänge, aus denen die gänzliche Abwesenheit jedweden Systems hervorgeht, geleugnet? Nein.

Die Thatsachen sind eben da, und unser geehrter Widersacher bestreitet sie nicht. Was hat er denn nun eigentlich gewollt, was will er, was wird er wollen?

Herr Mahler giebt mir das Recht ihm zu sagen, dass er weder Geschichte noch Chronologie machen will. Er ist ein Logarithmenrechner und das ist sehr viel. Für seine 8014 Monatsanfänge hat er seinerseits das Recht, aufrichtigen Dank zu erheischen, den wir ihm nicht verkümmern.

Wäre der Tabellenautor Chronologe, so hätte er uns bei unserer wunden Stelle anfassen können, wenn sein System ihm dieses erlaubt hätte. Ewald dazte ja den Papst in seinem Sendschreiben an diesen: er hätte mich fragen können:

„Du citierst ein assyrisches Datum für meinen babylonischen Kanon; wer giebt dir denn das Recht, vorauszusetzen, dass in Ninive und Babylon dieselbe Schaltordnung befolgt wurde, dass die assyrischen Schaltjahre immer mit den babylonischen zusammenfielen? Also, wenn auch die Sonnenfinsternis vom 27. Juni 661 wirklich auf den 28. Tammuz in Ninive fiel, — woher weist du denn, dass es in Babylon nicht der 28. Sivan war? Die Astrologen in Ninive und Babylon konnten ja anderer Meinung über die Einschaltung sein.“

Und dieser Einwurf wäre sehr ernst gewesen. Denn selbst die Königjahre zählte man in Ninive anders wie in Babylon. Freilich für unsere bekannten babylonischen 151 Jahresanfänge gab dieses dem Herrn Mahler nicht weniger Unrecht, aber der Einwurf ist berechtigt. Er selbst hat ihn aber aus gewissen Gründen nicht machen können, weil er eben ein fixes System annahm, und zweitens war diese Diskretion aus einem andern Grunde auch sehr erklärlich: was man nämlich sagen will, muss man wissen.

Herr Mahler wirft mir vor, ich hätte seine Vorrede und seine andern Schriften nicht gelesen. Diesen Vorwurf verdiene ich reichlich. Ich benutze unseres Gegners nützliche Berechnungen mit vielem Danke, und handle hier wie die Biene: die 8014 Monatsanfänge sind Süßigkeit, aber die geschichtlichen Vorreden, Anleitungen, Betrachtungen sind bitter. Einst las ich, jetzt nicht mehr. Die Begriffe, die der verdiente Arbeiter über Chronologie hat, gehen von den meinigen weit auseinander. Es ist dieselbe Geschichte, die einst zwischen Heine und Hamburgs Göttin Hammonia spielte: „Die Göttin hat mir Thee gekocht und Rum hineingegossen, sie selber aber hat den Rum ganz ohne Thee genossen.“ Man muss Geschichte mit Chronologie genießen, Herr Mahler aber genießt Chronologie ganz ohne Geschichte, was ihm gewiss nicht gut bekommen kann.

Man liest in den Berichten der Wiener Akademie 1885, p. 940: Die Finsternis des Abraham, die Finsternis des Jakob, des Josua, Moses und Nikodemus, die Finsternis des Sissara. In der

Genesis (XV, 5, 12, 17) befiehlt der Herr dem Abraham, gen Himmel zu sehen, denn seine Kinder würden so zahlreich sein, wie die Sterne am Himmel. Wie konnte aber der Patriarch die Sterne sehen, da ja Tag war? Die Schwierigkeit, betreffs welcher Raschi- und Talmudstellen citiert werden, löst Herr E. M. durch die Annahme einer Sonnenfinsternis. Er bestimmt also die Zeit Abrahams auf den 8. Oktober — 1768! In Genesis XXVIII, 11 heisst es: „Und Jakob kam an den Ort, und übernachtete dasselbst, denn die Sonne war untergegangen“. Dazu wird wiederum Raschi citiert. Es hatte augenscheinlich gegen Abend eine Sonnenfinsternis stattgefunden, die den Tag verkürzt hatte. Alles dieses wird natürlich berechnet, und durch Logarithmen wird bewiesen, dass Jakob entweder den 17. Februar 1601, oder den 30. Mai 1581, oder den 18. März (Jahrestag der Pariser Kommune) dort übernachtet haben muss.

Wir schenken dem Leser mindestens einige Finsternisse, doch ist die des Sissora merkwürdig, denn im Buch der Richter (V, 20) heisst es im Lied der Deborah:

„Vom Himmel wurden sie bekämpft, die Sterne von ihren Bahnen wurden in den Kampf geschickt gegen Sissora“.

Also Sonnenfinsternis! Und sogar die vom 9. Oktober 1010 v. Chr., was beiläufig gesagt jeder Geschichtsforschung ins Gesicht schlägt.

Das kostet 1456 Berechnungen!

Wir lassen die Propheten, wir haben mit Moses genug, und Jedermann wird fragen:

„Warum verflacht sich denn eigentlich Dr. Mahler in chronologische Fragen?“

Et nunc reges intelligite, erudimini qui iudicatis terram!

Man sieht also, dass Herr Mahler in Chronologie macht, und dabei ohne alle und jede Geschichte fertig wird. Deshalb habe ich seinen Vorwurf zu verdienen gesucht und von seinen Schriften nur die nützlichen 8014 Monatsanfänge benutzt, mir aber die Entsagung auferlegt, seine vermeintlichen historischen Auseinandersetzungen durchzusehen.

Um also zu resumieren: Herr Mahler hat geglaubt, dass die Babylonier von 747 an einen fixen Schaltcyklus besaßen. Für seine Vermutungen hat er nicht einmal den Anfang eines Beweises angetreten. Durch assyrische Dokumente haben wir dargethan, dass dieses erst von 367 v. Chr. ab der Fall war, wie Strassmairer und Eppings Arbeiten festgestellt haben.

Aber Herr Mahler behauptet, diese auf Urkunden begründeten Arbeiten seien durch die seinigen, wie aus der Luft gegriffene, gegenstandslos¹⁾ geworden! Besagten Ausspruch habe ich leider nicht ungelesen gelassen.

1) Hierauf kann Herr Mahler auch gar nichts einwenden, denn ein eigener Einwurf würde sein eigenes System zerstören! Auch die Assyrier,

Wir machen keineswegs ein Hehl daraus, dass des geehrten Geodaten technische Arbeiten uns von Wert gewesen sind, und dass sie uns bei unseren Arbeiten willkommen waren. Einige Daten habe ich selbst verifiziert und sie richtiger gefunden als diejenigen, die verschiedene Chronologen aufgestellt hatten. So habe ich auch seine technischen Daten des attischen Kalenders mit Dank verwenden können, obgleich seine Monatsabteilung falsch ist, aber der Vorwurf trifft nicht Herrn Dr. Mahler¹⁾, sondern die, die er irrigerweise für massgebend hielt. Auch seine Arbeiten über den verwickelten jüdischen Kalender sind zweckmässig und nützlich.

Rufen wir nun an unsererseits noch das letzte Dokument an, um den Gnadenstoss zu geben.

In der jüngst erschienenen *Collection of Assyrian deeds* von Herrn Johns in Cambridge Nr. 58 findet sich als einziges Datum eines Schaltmonates, das am 21. Veadardes Eponymus Atriel (678/672). Es ist, nach Herrn Mahler selbst, das Jahr 75 des Nabonassar, also des 4. Cyklus 18. Jahr. Nach dem erfundenen Kanon war aber das Jahr 16 (nicht 17) und 19 ein Schaltjahr, das Jahr 18 ein gemeins. Nach seinem System hat dieses Jahr im Wiener Kanon zwölf Monate von 673 bis 672. Wem sollen wir harmonischen Menschenkinder nun glauben, den vereidigten Zeugen Akhiduri und Nabu-Sar-ugur oder Herrn Dr. Eduard Mahler?

Und wie war es anderthalb Jahrtausend vor Nabonassar, zur Zeit des Königs Assu (2801—2276), wo wir schon den 20. Veadar²⁾ erwähnt finden?

Es hapert überall, nicht hie und da!

die aber altbabylonische Texte kopierten, kannten den Sargon von 223 Monden; also nach Herrn Mahlers Logik müssen auch sie ein festes System gehabt haben. Nun war aber Assarhaddon, wie sein Grossvater Sargon, zugleich König von Ninive und Babylon, und unter Assarhaddon fällt die Eponymie von Atriel. Zwei Schaltssysteme haben aber Sargon und Assarhaddon sicherlich nicht geduldet, sondern sie hätten den 2628 Jahre vor 1802 nach Christo von Eduard Nabonassar aufgestellten Kanon mit grösster Strenge durchgeführt. Dieses Schema aber hatte das Unrecht, sich „hie und da“ von dem 2628 Jahre nach 747 vor Christo wieder aufgefundenen zu unterscheiden.

1) Ich habe der Verbindlichkeit auch in meinem „*Alexandre à Babylone*“ Ausdruck gegeben. Die Verantwortlichkeit trifft die Chronologen, die sich mit griechischer Zeitrechnung beschäftigen, ohne die griechischen Klassiker zu berücksichtigen, und diejenigen, welche als einz. Glaubenssatz aufstellen, Metons System sei nicht sofort eingeführt worden: eine Behauptung, zu deren Gunsten sich in keinem Texte und in keiner Inschrift auch nur die leiseste Begründung findet.

2) Gena in der modernen Form (BM. 915—010, 720). Einige Jahre vorher, Samellana, Jahr 29, (2310) ist von einem zweiten (i. e. 284) Sivan die Rede.

Eine katabanische Inschrift.

Von

Fritz Hommel

Diesen interessanten Text — zugleich die erste katabanische Inschrift, die zur Veröffentlichung gelangt —, sandte der griechische archäologische Reiseführer Joannis Kallisperis aus Kalymnos in einer nach einer Kopie gemachten Photographie (s. den neben-

stehenden Text) ohne weitere Angaben als die Bleistiftnotiz *Σάρρα Γεφύρης* d. i. von Sar'a in Jemen an Herrn Freiherrn Dr. Hiller von Gärtringen, dem er von Zeit zu Zeit Inschriftenkopien und -abklatsche aus den griechischen Inseln schickt. Jener Brief an Freih. Hiller war ungenügend adressiert und kam daher an Herrn Kallisperis zurück. Herr Dr. Rudolf Herzog, dem ich die Überlassung der Inschrift zum Zweck der Publikation verdanke, übernahm nun, als er im Sommer mit Herrn Kallisperis auf Kos archäologisch und epigraphisch arbeitete, die Besorgung des Briefes nach seiner Rückkehr. Dr. Hiller schickte die Photographie an Prof. D. H. Müller in Wien, von wo sie aber zurückkam, da dieser eben nach Südarabien abgereist war; darauf erhielt sie Dr. Herzog zu weiterer Verwendung, und war nun so liebenswürdig, sie auf An-

regung Prof. Dr. Seybolds mir zur näheren Bestimmung und zur Veröffentlichung zu übersenden.

Die Inschrift ist, wie aus dem Vermerk am Schluss واخره und damit ist sie hier zu Ende“ hervorgeht, von einem Araber an Ort und Stelle kopiert und nach San'a gebracht worden.

Wer die Photographie gemacht hat, bleibt dunkel, ebenso, wie die Photographie oder Abschrift in die Hände von Herrn Kallisperis kam. Dr. Hiller vermutet, er habe sie von einem muhammedanischen Pilger auf Kalymnos mitgebracht erhalten, ■ ist aber auch möglich, dass er sie von einem griechischen Kalymnier hat, da diese Leute sich vor denen der Nachbarinseln durch lebhaftes Kauffahrtei auszeichnen.

Soweit die Mitteilungen des Herrn Dr. Herzog. Als ich die Inschrift heute morgen zu Gesicht bekam, sah ich sofort aus der Erwähnung des Gottes 'Amm (in Zusammenhalt mit den minäischen Formen), dass sie aus dem katabanischen Gebiete stammen muss; denn wir wissen ja durch Ed. Glaser, dass 'Amm der Hauptgott der Katabanier war¹⁾ und dass die katabanischen Inschriften, deren Glaser ca. 100 in Abklatschen von seiner vierten Reise mitgebracht aber leider noch immer nicht veröffentlicht hat, im minäischen Dialekt abgefasst sind²⁾.

Anbei nun meine Transkription³⁾ und Übersetzung (Anfang der Inschrift fehlt):

	[ע ברדא ]
1	ם דרונם ונשור י
2	אל סחר וברדא שם
3	שש וברדא ואחיל
4	אדם בן קסאם כל
5	שכבן במחרצור ימ
6	שרקיהן ורתר ב
7	ללבם דחן אשטר
8	ן עאחרשרקן וכס
9	ונשור ואל סחר
10	בן כל חססם וחבל
11	ם ומנחם ומשפאי
12	ם ומשנכרם בן
13	אברחשם

d. i. [mit der Hilfe des 'A]mm von Dawwān (oder Daun) und des Niswar (2) und des El von Phr, und mit der Hilfe

1) Glaser (in meiner Besprechung von Meisners Beitr. zum Altbabyl. Privatrecht), ZDMG. 49 (1895), S. 525 f.

2) Glaser, Die Abessinier in Arabien und Afrika (München 1895), S. 72.

3) Ich transkribiere ח durch (das etymol. entsprechende) ש, ש durch ש, und X durch ש.

seiner Sonnengöttin und mit der Hilfe und der Kraft (pl., *ahjāh*) (4) des אֶרֶם Sohn des Kasim (oder von Leuten von K.?, da אֶרֶם sonst in den Inschriften stets Leute, Vasallen heisst), alle (5) Stämme, in der Gnade (בְּחַסְדִּי) des Gottes אֵל und der (6) Aufgangs-Sonnengöttin; und es stellte N. N. (Dha-Galab, oder Banū G.?, dann: es stellten die Söhne G.'s) diese Inschriften in den Schutz des aufgehenden¹⁾ Athtar und des 'Amm und des Niswar und des El Pljr vor jedem Verkleinerer (eigtl. ingobile facientis) und Schädiger und Beseitiger und Zerstörer und Änderer (derselben) weg von ihren Plätzen.

Interessant sind die neuen Verba חָסַן (vgl. خَسَّ) und סָחַ (vgl. سَحَجَ) als Synonyma von חָבַל IV und נָדַר IV, besonders aber die Götternamen. Über das Epitheton אֶרֶם wird uns jedenfalls Glaser aus seinen zahlreichen katabanischen Texten Auskunft geben können, und wohl ebenso über אֵל סָחַ; es hat vorher keinen Zweck, nutzlose Vermutungen anzustellen, ebensowenig wie über den Namen אֶרֶם בֶּן קַסִּים und über den offenbar nicht genau kopierten Namen des Stifters, Z. 7 (in den minäischen Texten steht sonst nach אֶרֶם stets *ahlu* etc., also vielleicht | בֶּן = *banū* Z. 6 Schluss zu restituieren?).

Dagegen ist es wohl erlaubt, zum Gottesnamen نَسْر, schon jetzt einiges zu bemerken. Ein بَيْت نَسْر kommt neben einem بَيْت آل GL 419/8, Z. 4, einer sich eng mit der Sirwah-Inschrift berührenden Maribor Marmorstele aus der Makarib-Zeit vor; ansserdem ist نَسْر noch Stammes- oder Familienname, vgl. *Aegyptiaca* S. 28 (Hommel, Ägypten in den sudarab. Inschriften), und zwar eines Stammes des Gebietes von Ausan. Da es einen westlichen und östlichen Gott Nasr gab (entsprechend den zwei Adlergestirnen am Himmel), so könnte نَسْر ein gebrochener Plural *Nasāwir* von نَسْر sein, falls نَسْر nicht eine besonders in Sudarabien beliebte Nebenform نَسْر von نَسْر darstellt.

Falls בְּחַסְדִּי richtig kopiert ist, so möchte ich, des folgenden بِشْمِشَهُمْ מִשְׁרִיטִין halber (vgl. Bibl. Nat. Nr. 1, Z. 2/3 بِشْمِشَهُمْ مَشْرِقِيَّتَيْنِ, „bei ihrer Sonnengöttin, der vom Aufgang“) אֵל von בְּחַסְדִּי (vgl. „Gnade“) abtrennen und in אֵל einen Gottesnamen (Mond oder Venusstern, cf. ضَوْءٌ „Glanz“) erblicken. Wir hätten dann den

1) Siehe dazu Mordtmann, ZDMG. 89, S. 235 (لِلشَارِقِ = لَشَارِق).

palmyrenischen Gott 𐤆𐤓 (Wellhausen, Reste etc., 1. Aufl., S. 62) und das hebräische, bisher missverständene Wort 𐤆𐤓 Hos. 5, 11 (hinter 𐤆𐤓 her wandeln) zu vergleichen.

Zu 𐤆𐤓, nach welchem Gott sich die Katabanen 𐤀𐤌𐤍𐤌𐤍 nennen (so in der Širwāh-Inschrift) vgl. die stereotype Folge (ebenfalls in der Širwāh-Inschrift) 𐤀𐤌𐤍𐤌𐤍 𐤀𐤌𐤍𐤌𐤍 𐤀𐤌𐤍𐤌𐤍 (Amm und Anbaj (= Nebo?) und Warawa-il (König von Katabān zur Zeit des Mukarrib Kariba-il Watar) und Katabān“; ähnlich von Hadhramaut: 𐤀𐤌𐤍𐤌𐤍 𐤀𐤌𐤍𐤌𐤍 𐤀𐤌𐤍𐤌𐤍 Sin und Haul (cf. hebr. 𐤇𐤏𐤍, „Phoenix“

Hieb 29, 18, der ja vom Weihrauchlande stammt) und Jadi'a-il und Haḡramōt* (ebendasselbst). Und aus seinen katabanischen Inschriften theilte mir seiner Zeit Glaser folgende Götteranrufung mit:

𐤀𐤌𐤍𐤌𐤍 𐤀𐤌𐤍𐤌𐤍 𐤀𐤌𐤍𐤌𐤍 𐤀𐤌𐤍𐤌𐤍 𐤀𐤌𐤍𐤌𐤍 𐤀𐤌𐤍𐤌𐤍 𐤀𐤌𐤍𐤌𐤍 𐤀𐤌𐤍𐤌𐤍

„bei Athtar und bei ‘Amm und bei Anbaj und bei Haukam (oder Hauk?) und bei den Sonnengöttinnen von Sinnat und Zahran und Raḡbān“

(vgl. ein anderes Mal 𐤀𐤌𐤍𐤌𐤍 𐤀𐤌𐤍𐤌𐤍, ebenfalls nach Glasers Mittheilung und ohne genauere Angabe der Belegstelle).

Möge diese kleine Publikation dazu den Anstoss geben, dass sich Glaser doch recht bald entschliessen möge, seine kostbaren katabanischen Texte entweder selbst herauszugeben oder sie doch wenigstens Freunden zur Herausgabe zu überlassen. Er wird damit der semitischen Altertumskunde ein weiteres neues Feld eröffnen, nachdem er schon durch seine früheren Mittheilungen über den Gott 𐤆𐤓 den Schlüssel zur Erkenntnis so mancher Stellen gegeben und dadurch auch die richtige Einreihung der oben veröffentlichten Inschrift als katabanische ermöglicht hat.

München, 15. Dez. 1898.

Nochmals zur syrischen Betonungs- und Verslehre.

Von

Hubert Grimme.

Nach den Forschungen der Neuzeit auf dem Gebiete der Metrik konnte ■ für ausgemacht gelten, dass Verse ohne Rhythmus nicht denkbar seien, weil gerade die rhythmische Regelung der Rede die Basis der Verse schafft. Entweder hat sich aber die Forschung geirrt, oder es giebt Leute, die ungescheut über Metrik schreiben, ohne ihre obersten Gesetze zu kennen. Vielleicht, dass zu letzteren Dr. C. Brockelmann gehört. Sein in Bd. 52, Heft 3, Seite 401 bis 408 dieser Zeitschrift veröffentlichter Aufsatz: „Zur syrischen Betonungs- und Verslehre“ läuft in die Behauptung aus, dass die Meinung gewisser Altvorderen, wonach im syrischen Versbau kein anderes Prinzip als das der Silbenzählung vorhanden sei, voll und ganz in Geltung bleiben müsse. Auf dem Wege zu dieser Rettung standen ihm gewisse von mir aufgestellte Regeln über syrische Betonung und Metrik im Wege, die er bei dieser Gelegenheit „nachdem er lange darauf gewartet, dass etwa einer der anerkannten Meister der syrischen Wissenschaft sich die Widerlegung dieser Theorie würde angelegen sein lassen“, ziemlich kurzer Hand abthun zu können glaubt.

Ich vermag es nicht auf mich zu nehmen, Herrn Brockelmann zur Anerkennung der Allgemeingiltigkeit des oben erwähnten rhythmischen Gesetzes zu bringen; ich will mich darauf beschränken, zunächst gewisse Unzuträglichkeiten, die die Annahme der von ihm dagegen gesetzten Behauptung für die syrischen Verse im Gefolge haben würde, kurz anzuführen.

■ Brockelmanns Behauptung muss zur Meinung führen, dass die Syrer nicht Verse für das Ohr, um ihm einen ästhetischen Genuss zu vermitteln, sondern für das lesende Auge oder den zählenden Finger gedichtet hätten. Dagegen halte man einmal die Thatsache, dass ein Ephräm, der klassische Meister der syrischen Dichtung, alle seine Hymnen deutlich für den choralen Vortrag eingerichtet hat! Weiter ergäbe sich nach Brockelmann, dass das Syrische ein Idiom darstellte, deren einzelne Worte und Silben in der Ansprache gleichberechtigte Teile wären, die der Dichter wie Rechen-

pfennige von bestimmter Zahl im Verse uns vorzählte. Möge sich, wer kann, eine solche Sprache vorstellen! Mir beweist das Syrische durch seine Vokalverhältnisse, besonders die Reduktion jedes kurzen Vokals in offener Silbe, dass darin eine Betonung waltet, die von ihrer Stärke an gewisse Hauptgipfel so verschwendet, dass die sie umgebenden Silben ungemein tonschwach werden; mit diesem stark-exspiratorischen Accente verträgt sich aber nicht Zahlen der Verssilben, sondern nur Wägen. Was bliebe endlich vom Satzaccent, der Tonabstufung von logisch zusammengehörigen Worten, dem zum Verständnis der Sätze und Verse notwendigen Begleitmomente im Syrischen übrig, wenn die syrischen Verse einzig allein nach dem Massstocke zugeschnitten wären?

Nach diesen mehr allgemeinen Einwürfen gegen Brockelmanns oberstes metrisches Prinzip im Syrischen fordert die Weise, wie er zu einer unbedingten Verurteilung aller meiner Regeln über Betonung und Metrik gelangt, die Replik förmlich heraus, bereitet ihr aber so leichtes Spiel, dass ich mit Freuden die Gelegenheit ergreife, meine alte Position zu schützen und zu festigen.

In der Überzeugung, dass die syrischen Verse rhythmischen Gang haben müssten, war ich zunächst bestrebt gewesen, Wort- und Satzbetonung der syrischen Prosa zu ermitteln, woran die syrische Grammatik bislang fast rechtlos vorübergegangen war. Ich heftete mich an die eine Thatsache, dass die heutigen Syrer im mehrsilbigen Worte stets die Paenultima betonen. Unter heutigen Syrern verstand ich nicht Leute, die einen neusyrischen Dialekt sprechen, sondern solche, denen die Gewohnheit altsyrisch zu reden nach fester Tradition überliefert ward, also vor allem Mönche und Priester, die das syrische Wochen- und Festbrevier theils zu beten, theils zu singen verpflichtet sind. Ich lege Gewicht auf das Singen: es geschieht nach altertümlichen, fremd aber nicht unschön anzuhörenden Weisen, die leicht noch in die Zeit der Blüte des Syrischen zurückreichen können. Wenn irgendwie, so erhält sich aber eine alte Betonungsweise im Gefolge alter Musikweisen.

Hypothetisch nahm ich nun diese Fälle von Paenultimabetonung für echt altsyrisch und versuchte mit Verlegung von Hebungen auf die betonten Silben kurze viersilbige Verse, die keine einsilbigen Wörter enthielten, rhythmisch zu lesen. Es kamen regelrechte Accenttrochäen hervor. Ich legte das trochäische Mass an Parallelverse an, die auch einsilbige Wörter zeigten; sobald ich dabei in bestimmt abgegrenzten Fällen letztere als Enklitiken der vorhergehenden Wörter nahm, ergab sich überall leicht der trochäische Rhythmus. Der Annahme von häufigen Enklitiken schien mir der Umstand günstig, dass schon die bisherige syrische Grammatik nicht wenig einsilbige Partikeln aufzählt, die niemals am Satzanfange stehen, was auf ihre enklitische Verwandung und weiter auch auf Tonbeeinflussung durch das sie regierende Wort schliessen lässt. Alle Fälle von Enklise glaubte ich sowohl der Prosa wie der Poesie,

dem Satzinneren wie dem Satzende zuschreiben zu sollen; aus Versehen liess ich drucken, dass jede einsilbige Verbalform „am Satzende“ (S. 285, d) enklitisch wirke, wo es heissen muss „am Sprechtaktende“. Als specielle Dichtereigentümlichkeit gab ich weiter an, dass im Ausnahmefalle Schwa zu Vollvokal umgestaltet, beziehungsweise die Schwasilbe den Rang einer metrischen Silbe erlangen könne, um dann selbst in der Hebung angewendet werden zu können.

Indem ich nun jegliche Art von syrischen Versen nach den vorstehenden Tonregeln las, gelangte ich zunächst zu der rhythmischen Grundregel, dass nie 2 Hebungen ohne verbindende Senkung vorkommen, sodann zu der Unterscheidung von zwei-, drei- und vierhebigen Reihen oder Systemen. Innerhalb jedes dieser Systeme waren sodann noch verschiedenebaute Verse zu unterscheiden, je nachdem eine kleinere oder grössere Zahl Senkungen verwendet wurde. Bei Versen von gleicher Hebungs- und Senkungszahl ergab sich öfters Ungleichheit in der Verteilung dieser Elemente; das führte mich zu der vielleicht etwas äusserlichen, aber mir praktisch scheinenden Unterscheidung von Normal- und Ersatzmaassen, je nach der Häufigkeit ihrer Anwendung. Jetzt würde ich wenigstens die Bemerkung nicht auslassen, dass die Ersatzmaasse keineswegs auf die Normalmaasse zurückzuführen seien, sondern Beides Abarten gewisser Urmaasse, in letzter Hinsicht des ursemitischen rhythmischen Taktes seien. So wären die dreihebigen Versformen !.!.!.!, .!.!.!.!, !.!.!.! wohl Modifikationen von älterem !.!.!.!.!, welche Reihe am besten konserviert ist in dem zwar nicht sehr häufigen, aber fast durchgehends rein, d. h. ohne Ersatzmaasse angewendeten syrischen Verstypus !.!.!.!.!. Ich kann es mir nicht versagen, ein paar Strophen aus dieser Vergattung in Transskription anzuführen, weil vor ihrer Regelmässigkeit das Leugnen des syrischen Rhythmus fast undenkbar scheint.

Ephraemi Canon funebris 42

- str. 1 'ājar bōmūhāmā mā donāšbā
gūrmē dazaddāqē meḥkānšēn¹⁾
wālgāl šipūrā meḥnāhēmēn
bōḥāzū dālāhā damqīm-lāhōn
- str. 2 bōjūnnā dazaddāqē meḥnāhēmēn
šōmājja āf 'ār'ā meḥhā(ā)ṭjān
wajāhōbēn ḥuṣṣānā daqnāmḥōn
dābnau daqnānā l' nēššrān

1) Über die Schreibung von einfachem zweiten Radikal in manchen Ephraem-Formen siehe unten.

str. 4 *dénhâ dzuddigê mâ deméfigalê*
bîšê wəzʿfānê meḥhājībē
ḏenārâ wəḥēššōḥâ mešūngīn
ḏəpūʿar ləzaddīgā bəḥubhārḥōn¹⁾.

Dies ist in kurzen Zügen mein System; im Vorübergehen schloss ich aus der gefundenen Betonung, dass in der Vorzeit der syrischen Sprache der Wortaccent auf der Ultima gelegen hätte, dass aber diese Tonstelle — ausser vor Enklitiken — nachher in Paenultimabetonung übergegangen wäre. Ich hätte ohne Schaden für mein System diese Bemerkung unterdrücken können; den ganzen Tonzustand einer älteren Sprachstufe mit ein, zwei Schlagwörtern zu erklären, würde ich mich jetzt nicht mehr getrauen.

Gegen alle meine vorstehenden Ergebnisse macht nun Brockelmann Front; zunächst bricht er den Stab über meine Betonungslehre, um dann zu sagen: „Seht, auf wie mürbem Fundament die Rhythmik steht“ und endlich noch ihre innere Hohlheit darzuthun.

Er theoretisirt über die syrische Betonung also: „In der Vorzeit der syrischen Sprache herrschte ein freier²⁾, noch nicht an die Ultima gebundener Accent, wie ihn das Bibl.-Aram. noch bewahrt hat . . . Erst durch die Wirkung des speciell syrischen Auslautgesetzes, dem die hinter der Tonsilbe stehenden Vokale zum Opfer fielen, ist die Ultimabetonung zur Herrschaft gelangt.“ Also was vorher ultimabetont war, blieb es, und was paenultimabetont, wurde ihm gleich. Recht gut so weit — aber auch nur für ursprünglich eintonige Worte. Brockelmann ahnt offenbar nichts von der grossen Fülle der Neben- bezw. Gagentöne im Syrischen, die, weil häufig aus Haupttönen vermindert, günstigen Falls auch wieder zu Haupttönen werden können. Doppeltonig sind z. B. bibl.-aram. מְלִיכָא *‘ālmā*, אִידְדִּנַּיְיָ *‘iddānājjā*, sicher auch die entsprechenden מְלִיכָא *hāchmāhā*, אִמְנַיְיָ *āmnajjā*; mit Nebenton unmittelbar vor dem Haupttone z. B. גְּבֻרָא *gebārā*, vermutlich auch מַלְכָא *malikā*, אִידְדִּנַּיְיָ *‘iddānā*. Alle diese Worte erscheinen in neusyrischen Dialekten mit starkbetonter Paenultima, d. h. der Hauptton hat sich auf dem begrifflich abgeschwächten Affix nicht halten können und ist zur Stammsilbe zurückgekehrt; das nebetonig gewordene Affix aber

1) Was länger und kurzer Vokal im Syrischen ist, hat — nach meinem Dafürhalten — noch keine Grammatik genügend ausgemacht. Eigene Untersuchungen darüber habe ich noch nicht zu Ende geführt. So wird es vielleicht später als Inkonssequenz bezeichnet werden können, wenn ich *jdunā* mit kurzem, *garmē* aber mit langem Auslautvokal angesetzt habe. — Ich mache noch auf die Wahrscheinlichkeit der Lesungen *dénhâ-dzuddigê*, *bîšê-wəzʿfānê*, d. h. Schwund des Schwa mob. nach unbetonter Endsilbe, aufmerksam.

2) Sollte heissen: Ultima- und Paenultimaaccent.

scheint vielfach noch weiter bis zur Unbetontheit abgeschwächt zu sein. Dieser Tonzustand muss auch für das Altsyrische angesetzt werden; denn wenn neben bibl.-aram. Plural *malkajjā* syr. *malkai'*¹⁾ steht, so beweist das, wie im Syrischen das Artikelfix -'ā nicht mehr starktonig war; selbst nicht einmal nebetonig, sondern tonlos und sogar dem Abfall geweiht, wenn es wie in *malkajja*, bez. *malkaj'a* unmittelbar hinter einem Diphthong stand. War das Artikelfix am Plural unbetont, dann auch am Singular; eventuelle Tondifferenzierungen zu Gunsten von Formunterscheidungen sind nirgendwo in der Grammatik zulässig. Darum ist im Altsyrischen sicher *ālmā*, *malkā* u. s. w. gesprochen worden, nicht wie Brockelmann will, *ālmā*, *malkā*. Brockelmanns Berufung auf *pulsā* (aus *πόλλες*), *purgā* (aus *πύργος*), *pursā* (aus *πόρος*), als „nur aus Ultima-betonung zu erklären“, ist hinfällig; denn auch bei hauptbetonter Stammsilbe und nebetonigem Affix -ā (*pūlisā*, *pūrgosā*, *pūrosā*) entstanden notwendig obige Formen. Endlich kann man auch noch auf die griechische Transskription syrischer Ortsnamen hinweisen, z. B. *Βίβα*, *Ζεβα* u. a., wo niemals, so viel ich sehe, die emphatische Endung *ā* accentuiert wird.

Ähnlich wie mit dem Affix -ā wurde im Syrischen mit -i verfahren: bibl.-aram. *בַּיִת* *bajēṭē* (oder wohl eher *bajēṭē*) lautet im Syrischen *bāit* (ܒܝܬ). Nach Brockelmanns Gesetz müsste es *baiti* sein. Hier liegt aber wieder eine ursprünglich doppeltonige Bildung vor, die im Bibl.-Aram. noch die Endsilbe *i*, im Syrischen und Neusyrischen aber schon die Stammsilbe stark betont, während das Affix durch Nebetontheit zur Schwachtonigkeit und im Altsyrischen sogar zum Schwinden gelangt. Es wird kaum zu kühn sein hiernach eine Regel zu bilden, wonach alle doppeltonigen Wörter, die im Bibl.-Aram. den Hauptton hinter dem Gegenton tragen, letzteren im Syrischen zum Hauptton machen.

Für Paenultimabetonung eintoniger Wörter spricht noch Folgendes. Der Imperativ vom *Eppa'al* lautet *eppa'i*, also von *V barech*: *eḫbarech*. Darin sieht Nöldeke (§ 163) die Herübernahme des *Eppa'el*-Imperativs, obwohl er bemerkt, dass in letzter Form der dritte Radikal hart, in ersterer aber spirantisch sei. Solches beweist mir, dass man *eḫbarech* als richtigen Imperativ von *Eppa'al* gelten lassen muss, entstanden aus *eḫbārrech*, (vielleicht mit Vereinfachung der Verdoppelung²⁾ *eḫbārech*) — *eḫbārech*; wäre es im Syrischen je

1) Formen wie *galajjā* geben auf *galaj-ai-ā* zurück; *benajjā*, *kenajjā* u. s. w. sind auf gleiche Weise entstanden, nur mit dem Unterschiede, dass ihr *j* sekundärer Zusatz ist, um die Stammformen auf die Höhe der Trilliteralität zu bringen.

2) Ausser in *āḫḫi*

3) Dass sem. Intensivformen schon in recht früher Zeit die Verdoppelung nicht immer bewahrten, beweisst am besten das assyrische Imperfekt des zweiten Stammes *akāḫid*, das nach Ausweis von Formen wie *unāsi*, *ik(ə)šid* gesprochen wurde.

ēḫbarrāch (oder *ēḫbarrāch*) gewesen, so konnte direkt nie ein *ēḫbarrāch* daraus entstehen.

Der Hauptstoss, mit dem Brockelmann meine Betonung des Syrischen zu erschüttern glaubte, scheint mir demnach vorbeigegangen zu sein. Nun geht er weiter und versucht meine Aufstellungen über Betonung proklitischer und anklitischer Wortverbindungen von sprachlogischem Standpunkte aus als widersinnig hinzustellen. Wenn es von vornherein schon manche Bedenkllichkeiten hat, eine allgemeingiltige Sprachlogik anzunehmen, so wird das Verfahren um so unsicherer, je weniger Sprachen man zur Vergleichung gebraucht. Brockelmanns vergleichender Blick geht nicht über die hochdeutsche Prosa; dennoch oder eben deshalb glaubt er um jeden Preis beim Syrer eine dem Deutschen analoge Sprachlogik voraussetzen zu sollen. Seine Methode lässt sich leicht als verfehlt erkennen, wenn man sich klar macht, welche indogermanische Vorstufe in Bezug auf Satzaccent das Hochdeutsche besitzt: „Adverbien, d. h. Prae- und Postpositionen und die Negation tragen einen stärkeren Ton als die Worte, die sie erweitern“¹⁾. Verdient da meine Ansicht, im Syrischen sei *lā raphāq* „nicht vermochte er“, *ām nōḥ* „mit Noah“ betont worden, von vornherein Zurechtweisung²⁾? Um nun zuerst auf die häufigsten proklitischen Fälle, die Vorsetzung von *wa*, *da*, *la*, *ba* einzugehen, so mache ich Br. darauf aufmerksam, dass z. B. *wa'raq* und *da'raq* nicht, wie er will, nur Sprechakte, wie das deutsche „und er floh, dass er floh“ darstellen, sondern Wortverschmelzungen, neue Worteinheiten. Das geht daraus hervor, dass hinter *wa*, *da* u. a. n. w. das Verb nicht mehr *'raq*, sondern *-raq* heisst; demnach ist *wa'raq* eine Bildung, die z. B. mit *magtal* = *ma + gal* zu vergleichen wäre, und muss nach der Weise der zweisilbigen Wörter auf der Paenultima betont werden.

Bezüglich der enklitischen Verbindungen stösst sich Br. besonders an denen, wo die Enklitika ein einsilbiger Genitiv ist, und stellt solches hin als einen Widerspruch gegen alle semitischen Sprachregeln. Nun, im Widerspruch mit semitischer Sprachregel steht es aber nicht, dass aus zwei Nomen, besonders wenn sie ursprünglich in Annexion stehen, ein einziges werden kann, und dieses alsdann in der Betonung wie andere Einzelwörter behandelt wird, z. B. neusyr. *bēdrā* „Tenne“ = *bai-(i)drā*, Ma'lāla : *bārnās* „Mensch“,

1) Vgl. Hirt, Der indogermanische Accent, S. 326.

2) Da Brockelmann öfters so redet, als ob die Verdrängung des Haupttones unbedingt den Einzug der Unbetontheit bewirke, so konstatiere ich, dass in solchen und ähnlichen Fällen an Stelle des Haupttones jedenfalls Nebentöne getreten sein wird, der auch in der Versenkung durchklingen kann.

3) Man halte dazu die Betonung des Artikels im syrischen Beduynendialekte, falls das folgende Wort einsilbig gesprochen werden kann: *ēḫēr*, *ēḫerr*, *ēr-rumh* u. a. (vgl. ZDMG, Bd. 22, S. 180f.).

qôsqodâh „Regenbogen“, wozu man auch die griechischen Transkriptionen *Péσaira* (Πέσαιρα), *Béσaura*, *Biδura* stellen darf.

Als Seltsamkeiten bezeichnet Brockelmann ferner eine Anzahl von Satzbetonungen, wo z. B. bald das Subjekt, bald das Verb in der Senkung steht, ein Substantiv als Hebung, das zugehörige Adjektiv als Senkung gemessen wird u. s. w. Er ahnt, was ich zur Rechtfertigung anführen werde, nämlich meine frühere Aufstellung: „dass durch eine schnelle Aussprache der Silben Hebungen¹⁾ zum Range von Senkungen herabgedrückt werden können, besonders im zweisilbigen Auftakte“, bezweifelt jedoch ihre Wahrscheinlichkeit. Es widerstrebt mir viele Worte für die Evidenz meiner Behauptung zu verschwenden; aus Hunderten von deutschen Liedern könnte man Ähnliches, wie ich es für das syrische Lied annehme, anführen. Man singe das Hoffmann'sche Lied „Zwischen Frankreich und dem Böhmerwald“ oder deklamiere es im Rhythmus der Melodie seines Dichters; dann werden, besonders in den Zeilen 3 und 4 jeder Strophe sehr wichtige Satztheile in die Auftaktssenkungen zu stehen kommen, z. B. „Grüss' mein Lieb“, „Grüss' mir mei(nen)“, „Heisse Luft“, „Qual und Sor(gen)“, „Blüha Oran(gen)“, „Singe, sprach“, als . . . ! rhythmisiert erscheinen; ebenfalls in Goethes Schweizer Lied: „Lugt' i Sum(mer)“, „Vögle z“. Recht übel steht Brockelmann die angeknüpfte Bemerkung an, dass nach meiner Darstellung der Verse Ephräm auf sinngemässe Betonung seiner Sätze nicht das geringste Gewicht gelegt haben müsse; denn wer in Ephrämscher Metrik nur Silbenzählung erblickt, der dürfte schon gar keine sinngemässe Betonung der Verse fordern.

Ich gehe über zur Antwort auf Brockelmanns Bemerkungen gegen meine Annahme, in der Dichtersprache könnten Schwasilsben der Prosa unter Umständen als Senkungen wie als Hebungen gemessen werden. Er knüpft sie an meine Aufstellung, die Pronomen 'enon und 'enen „sie“ würden alleinstehend im Sinne des Hilfsverbs sowie in accusativischer Funktion meist zweisilbig gemessen, unterdrückt aber dabei mein einschränkendes „meist“, und urteilt über eine Reihe weiterer Fälle mit dem Ausruf: „Welcher deutsche Reimschmied würde es wagen „gethan“ !. statt !. zu betonen; etwas anderes ist es nicht, wenn Grimme statt *nêhêf* auch die Betonung *nêhêf* für möglich hält.“ Möge Herr Brockelmann nur noch recht viele solcher Gleichungen machen! Dann könnte die semitische Wissenschaft leicht zu einer vergleichenden Richtung kommen, die das Staunen der Nichtsemiten erregen müsste! Ein Blick in die Entwicklungsgeschichte der aram. Sprache kann lehren, dass eine Bildung *nêhêf* möglich ist. Das Bibl. Aram. weist in der 3. Pers. sing. fem. Perf. *sîlêqâf* neben 'amêrêf auf; daraus muss geschlossen werden, dass es einmal im Perfekt sowohl vorn- wie hintenbetonte Formen gab, allerdings ursprünglich wohl auf

1) Besser gesagt: dass d. s. schn. Ausspr. „hebungsfähige Silben“.

verschiedene Wurzeln verteilt. Könnten Spuren dieser beiden Typen nicht archaisch im Syrischen erhalten sein, so zwar, dass sie innerhalb derselben Wurzel als möglich empfunden wurden? Oder anders angesehen, könnten nicht von der syr. 3. Pers. fem. und 1. Pers. sing. *qatāḥ* bez. *qatēḥ*, Repräsentanten des hinten betonten Stammes, *qatā*, *qatāi* und andere ursprünglich vordertonige Formen des syrischen Verbs gelegentlich im Tone beeinflusst sein? ¹⁾

Beim aram. Nomen lässt sich das Gleiche beobachten. Wenn ich ausnahmsweise *ḥēḥlāḥem* betone, so verstosse ich nicht gegen den Geist der aramäischen Sprache, sondern finde nur auf syrischem Boden wieder, was das Bibl.-Aram. anerkannterweise besitzt, ein *חֶלֶץ* neben *חֶלֶץ*, ein *חֶלֶץ* neben *חֶלֶץ*, ein *חֶלֶץ* neben *חֶלֶץ*. Auch hier liegen ursprünglich getrennte nizeemitische Bildungen vor, die jedoch schon innerhalb einer und derselben bibl.-aram. Wurzel vereinigt werden konnten. Nur eine kurzsichtige Spracherklärung wird in den hintenbetonten Formen Hebraismen wittern, überhaupt das so eigenartige Bibl.-Aram. mit Hebraismen durchsetzt finden. Ich möchte in Balde ausführlich darlegen, wie die beiden tonverschiedenen Typen dem Schoosse des Ursemitischen entstammen und sich mindestens spurenweise in allen semitischen Sprachen nachweisen lassen. Könnte da nicht das Syrische, dessen Prosa ja auch noch hintenbetontes 'ārah und 'āra' neben der grossen Menge vornbetonter, sogenannter Segolatformen, besitzt, die Erinnerung an den Doppeltypus bewahrt und ihn im Dichterstile angewandt haben? Endlich liesse es sich leicht denken, dass nach Analogie von Nomen und Verb auch Pronomen und Präpositionen gelegentlich ein Schwa vor dem Tone zum Range einer Vollsilbe erhoben hätten; bei *be*, *le*, *de* hat schon Nöldeke (Gramm. § 52 A) die gelegentliche Ausgestaltung zur Vollsilbe befrwortet.

Es erübrigt noch das Dutzend syrischer Verse zu skandieren, an denen nach Brockelmann meine rhythmische Theorie selbst bei Berücksichtigung aller Finessen rettungslos scheitern soll. Würde aber Brockelmann sich mit den Finessen meiner wie der allgemeinen Metrik gründlicher vertraut gemacht haben, — zweifle ich nicht, dass er diese Aufgabe gerade so leicht und richtig hätte leisten können wie ich.

ON 29, 102	ܢܐܦܝܢ ܠܠܝܢܐ ܢܐܦܝܢ ܠܠܝܢܐ	<i>nāḥ nūbbā bēḥān</i> ²⁾	} =
ON 69, 1	ܐܬܗܘܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ	<i>'at hā gabbilāi lā dfrā</i>	
ON 69, 7	ܠܕܐܡܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ	<i>lādām kād gelē lāch</i>	

Subjekt, Prädikat und Objekt im Auftakt können nach dem auf S. 108 Gesagten (bzw. Grundzüge S. 290) nicht anstössig erscheinen.

1) Ähnlich denke ich mir die Entstehung von hebr. *qatā* neben *qatāḥ*.

2) Von mir nicht, wie Brockelmann behauptet, nach skandiert, sondern nur als zum zweisilbig-fünfsilbigen Metrum zugehörig bezeichnet.

CN 85, 295 *den 'allāhat pel mékkā* 1.1.1.1.

EO III 420 F *ir kāl jōm wā'tid lagbā*
 .1.1.1.1.

Brockelmann leugnet in beiden Fällen die Möglichkeit, einen einsilbigen Imperativ vor folgendem zweisilbigen Worte (*kāl jom* hat als Worteinheit wie unser „täglich“ zu gelten) in der Senkung zu lesen; damit meistert er auch Goethe, dessen XV. Sonett, Z. 9 beginnt: „Schau, Liebchen“ .1.1.

CN 54, 19 *da'prāhōn dch 'arā-non* = .1.1.1.

prā ist Enklitika, wie ich Grundz. S. 284 als möglich vorgesehen habe. Oder stört es Brockelmanns metrisches Gehör, dass ein ursprünglich nebetoniges Wort wie *prā* in die Hebung treten kann, wenn je eine unbetonte Silbe vorhergeht und nachfolgt?

CN 68, 39 *hannōč-ger wilyjā-pābar* = .1.1.1.

č ist enklitisch als postpositive Partikel (Grundz. 286, h), *pābar* als einsilbiges Prädikat (S. 285, d).

CN 69, 10 *bofagrā-hūrt kad'abbil* = .1.1.1.

abbil ist enklitisch als einsilbiges Prädikat, das, wie oben rektifiziert ist, nicht nur am Ende des Satzes, sondern auch des Sprechtaktes seinen Hauptton an die vorhergehende Silbe abgibt.

EO III 478 E *šāb lemāskēnā-borāh* = .1.1.

Wenn ich glaube das Recht zu haben, einen einsilbigen Genitiv mit seinem regierenden Worte als Worteinheit zu nehmen und demgemäss im Tone zu schwächen, so kann nichts Auffälliges darin gefunden werden, wenn ich gleich solchem Genitiv auch eine ihn ersetzende Verbindung von Präposition und Genitiv behandle; in beiden Fällen liegt eine Annexion vor, im ersten (nach arab. Sprachgebrauch) eine eigentliche, im zweiten eine uneigentliche.

EO III 452 B: *šāb mārjā dān wāpba' tēbat*. Dies könnte man mit Einsetzung von Vollvokal, in die Schwasilbe des letzten Wortes skandieren: *dān mārjā dān wāpba' tēbat* = .1.1.1.1., so dass ein achtsilbiges Mass an Stelle des siebensilbigen getreten wäre. Doch scheint mir eine andere Lösung besser, und zwar eine solche, die mir Veranlassung giebt, eine kleine Lücke in meiner Zusammenstellung syrischer Enklitiken auszufüllen. Ich habe den allerdings nicht häufigen Fall übersehen, wo ein einsilbiges Nomen (mit oder ohne Suffix) an das Sprechtaktende tritt. Hier dürfte das Nomen, so gut wie jede einsilbige Verbalform in gleicher Stellung,

als Enklitika behandelt worden sein. Dadurch erhielt man im obigen Falle die Lesung: *dān mārjā-dn waḥbā' tēbāt'*; weiter in dem von Brockelmann beanstandeten Verse

CN 67, 58 ܕܢܐܢܐ ܗܚܝܬ ܥܡܝܬܐ ܬܝܬܐ *lomānā hāḫṭel amjā-tajōl*
= 1.1.1.1.

Endlich wäre dann in CN 59, 14 ܕܢܐܢܐ ܗܚܝܬ ܥܡܝܬܐ ܬܝܬܐ das letzte Wort als Versenkung nicht mehr auffällig. Aber nach Brockelmanns Auffassung von meiner Tonlehre müsste *leh* enklitisch mit *daḡlā* verbunden und in der Senkung gelesen werden, wobei der geforderte trochäische Rhythmus nicht bestehen könnte. Flüchtigkeit im Lesen¹⁾ hat ihn achtlos an einer von mir deutlich gegebenen Vorschrift vorübergehen lassen, nämlich dass eine einsilbige Verbindung von Präposition mit Suffix oder Nomen als Voraussetzung eines gleich darauf folgenden Substantivs nicht enklitisch wirkt (Grundzüge S. 285, Anm. 2). Demnach behält hier *daḡlā* seine Paenultima-betonung und *leh* lehnt sich an ܕܢܐܢܐ an. Nun würde ich immer noch eine Kakophonie in der Lesung *leh saḇen* erblicken. Doch die syrische Grammatik gestattet so gut ܕܢܐܢܐ wie ܕܢܐܢܐ zu lesen, cf. ܕܢܐܢܐ ('*aḡar*) neben ܕܢܐܢܐ ('*aḡor*'), und ein *daḡlā leh-saḇen* beleidigt kein noch so empfindliches Ohr mehr. Es sei erlaubt, hier gegen Nöldekes Auffassung, wonach in ܕܢܐܢܐ das *a* der Ultima Mehagjānāvokal, d. i. Gleitlaut sei, eine andere zu stellen. Mir bedeutet es alten Wurzelvokal im Gegensatze zum *a* der Paenultima, das nur Stützvokal des Alef ist, und scheinen mir somit auch vor dem syrischen Suffixpronomen die beiden alten Paralleltypen *gaḡlā* und *gaḡlā* ihre Spur hinterlassen zu haben. Dass aber gerade durch ܕܢܐܢܐ ursprünglich der vordervokalige Typus vertreten war, geht mir zur Genüge aus hebr. דגל und hebr. wie bibl.-aram. דגל hervor, wo Geminatio und Vokaldehnung sich nicht an die letzte Silbe geheftet hätte, falls sie nicht alte Tonsilbe gewesen wäre.

1) Derartige Flüchtigkeiten sind bei Brockelmann nicht selten. Unter andern gehört dahin seine Behauptung S. 404 Anm. 1, dass ich im Deutschen Verse wie: „Die Hand soll Dich greifen?“ „Das Ohr soll Dich hören?“ „Ein Mensch soll Dich lieben?“ nach dem Schema . . . 1.1. für möglich hielt. Hierbei konnte mein Kritiker vollständig übersehen, was ich S. 16 meines „Strophenbaus in den Gedichten Ephraïm“ bezüglich meiner metrischen Übersetzungen beachtet wissen wollte: „Den musikalisch-rhythmischen Effekt sollen die beigegebenen deutschen Übersetzungen klar machen, zugleich auch zeigen, in welchem Masse die in den Schemata nicht berücksichtigten Ersatzformen angewendet werden. Deshalb habe ich versucht den Tonfall des Originals genau wiederzugeben.“ Wenn nun Brockelmann wirklich alle meine Verse im Rhythmus der Normalformen gelesen hat, so bewundere ich noch die Milde seiner Aburteilung.

2) Nöldeke, Gramm. § 145 B, Anm.

Diese kurzen Ausführungen scheinen mir genügend, um trotz Brockelmann meinen früheren Standpunkt in der Frage der syrischen Betonungs- und Verslehre ruhig weiter vertreten zu dürfen. Ebenso glaube ich, dass vor allem zwei Folgerungen aus meinen Resultaten mehr und mehr ihre Bestätigung finden werden, wodurch die Bedeutung der Frage weit über den Rahmen einer internen Angelegenheit der syrischen Wissenschaft hinauswächst: nämlich, dass die accentuierende Metrik, wie sie für das Syrische erwiesen ist, für weitere semitische Sprachen mit Wahrscheinlichkeit anzusetzen ist; sodann dass thatsächlich die syrische Poesie besonders in formaler Beziehung die Lehrmeisterin der abendländischen christlichen Völker, besonders der Byzantiner gewesen ist. Vielleicht dass Brockelmanns zuversichtliche Negierung und weiter die bei den Semitisten vielfach zu beklagende unentschiedene Stellungnahme zu neuen Problemen und ihren Lösungsversuchen die Nichtsemitisten, welche sich meine Ergebnisse teilweise schon angeeignet hatten, für einige Zeit stutzig und zweifelnd machen wird. Ihnen gegenüber wird es nützlich sein, daran zu erinnern, dass im Jahre 1893 ein Praetorius seine volle Zustimmung zu meinen Entdeckungen ausdrückte¹⁾, im *Journal Asiat.* (Jan.-Febr. 1896) Rubens Duval darüber urtheilte: „Les recherches de M. Grimme ont abouti à un système métrique logique qui semble très près de la vérité“, endlich meine Betonung des Syrischen sich als genau konform mit derjenigen herausgestellt hat, wie sie in Mosul in den dortigen Klöstern nach alter Tradition besteht²⁾. Das allein dürfte einem Brockelmannschen Nein schon die Wage halten können.

1) Briefliche Mitteilung vom 26. Aug. 1893.

2) Laut mündlicher Mitteilung des P. Rhétoré aus Mosul an Herrn Prof. Savoy vom bischöflichen Seminar hierseibst. — Nöldeke hat in der zweiten Auflage seiner *Syr. Gramm.* (Leipz. 1893) auf das Zeugnis von Guidi-Cardahi drucken lassen: „(die Maroniten legen) den Ton immer, oder fast immer, auf die Endsilbe, falls sie geschlossen ist, . . . Dagegen betonen sie die vorletzte Silbe immer, oder beinahe immer, wenn das Wort auf einen einfachen Vokal auslautet . . . Zum Teil macht sich noch ein Nebenton bemerklich.“ Diese Angaben sind mir zu unbestimmt, um Stellung zu ihnen zu nehmen; es hätte wenigstens gesagt sein sollen, wann die angedeuteten Ausnahmen von den beiden Hauptregeln stattfindend, ob in bestimmten Worten immer, oder in jedem Worte unter Umständen. Ich vermute, was hier undeutlich gesagt ist, lässt genauer behandelt einfach auf das hinaus, was ich über die Verschiedenheit der Tonstellen je nach der Stellung der syrischen Worte im Sprechaktgefüge aufgestellt habe.

Notiz zur syrischen Metrik.

Von

Franz Praetorius.

Durch Fétis, *Histoire générale de la musique* I, S. 485 f. wurde ich an ein Büchlein erinnert, das ich früher gelesen, aber jetzt fast vergessen hatte, und das neuerdings auch anderen entgangen zu sein scheint, nämlich Aug. Hahn, *Bardesanes gnosticus, Syrorum primus hymnologus* (Lipsiae 1819). Der Verfasser redet daselbst S. 84 ff. mit voller Bestimmtheit von dem accentuierenden Charakter der syrischen Metrik und ihrer Verwandtschaft mit dem Rhythmus altchristlich-griechischer Hymnen. Matter der anscheinend von Hahn abhängige Uhlemann, *Grammatik der syrischen Sprache*², S. 262—264. — Vgl. noch Bickell, *carmina V. Ti metrica* S. 291 Anm. a. E.

Sollte übrigens der silbenzählende Vers wirklich von vorn herein so undenkbar sein? Sollten Silbenzählung und Accentuierung nicht Prinzipie sein, die auch gemischt vorkommen, sich gegenseitig ergänzen können? „Wir haben mehr silbenzählende Verse im Deutschen als man glaubt“ Minor, *neuhochdeutsche Metrik*, S. 40. Vgl. ebenda S. 38 ff., S. 325 ff.

Auf das Problem selbst einzugehen, fehlt mir zur Zeit leider die Musse.

Eine alte Erwähnung der babylonischen Keilinschriften.

Von

W. Bacher.

In dem grossen hebräisch-persischen Wörterbuche Salomo b. Samuels, das im Jahre 1389 in Nordpersien verfasst wurde — a. Stades Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 16. Jahrg. S. 242 — findet sich unter dem Artikel מלצר eine Erklärung zur Mischnastelle, Kelim IX, 8. Die Erklärung zu den Worten שכלה המבנה lautet¹⁾: כיסה שהיו בראשונה חותמין את הלבנים ודושמין אותן בטבעה וענינה²⁾ מצויין בבבל בחצר המלצר: ונתן לבנים של מגדל דור המלכה כך הם [Ziegel לבנה] bedeutet]. Ziegel (pers. خشت). Denn in alter Zeit siegelte man die

Ziegelsteine und versah sie mit Zeichen vermittels eines Siegelringes; noch jetzt sind solche Ziegelsteine vorhanden in Babylonien im Hofe³⁾ Nebukadnezars. Auch die Ziegelsteine des Turmes, den das Geschlecht der Sprachenteilung erbaute (Gen. 11), sind so beschaffen*. — Es wird dann weiter zur Erklärung der Mischna gesagt: וחבל המבנה בחור הלבנה. D. h.: es kam zuweilen vor, dass der Siegelring, mit dem der Ziegel bezeichnet wurde, in ihn eindrang und von ihm verschlungen wurde. Diese Erklärung stimmt überein mit der von R. Nathan im Aruch, Art. לבן IV (V, 11 b ed. Kohut) gegebenen: היה מנהגם לעסוק סימן בטבעה על כל לבנה und verdient der bei Levy, Neuh. Wörterbuch, II, 469 b unten, zu lesenden Erklärung vorgezogen zu werden. Interessant ist aber der auf Autopsie oder auf zeitgenössischen Berichten beruhende Zusatz unseres Lexikographen, dass sich solche mit Zeichen versehene Ziegel noch vorfinden und zwar im Königspalaste Nebukadnezars und im babylonischen Turme, also jedenfalls in den als Überreste dieser Banten des Altertums geltenden Ruinen. Die auf den Ziegelsteinen dieser Ruinen befindlichen Schriftzeichen werden auf treffende Weise mit der Angabe jenes Mischnasatzes in Verbindung gebracht.

1) Ich citiere nach zwei, Herrn Elkan N. Adler in London gebörenden Handschriften des Werkes. Die Petersburger Handschrift (Nr. 75 der Sammlung Firkowitsch) enthält diesen Teil des Buchstabens 72 nicht.

2) Eine Handschrift hat מצויין.

3) Hof, hebr. חצר hat hier die spezielle Bedeutung: königlicher Palast.

Über Bäcker und Mundschenk im Altsemitischen.

Von

H. Zimmern.

Es sind verschiedenartige Gründe, die mich veranlassen, gerade den beiden in der Überschrift genannten Berufsamen eine kurze Notiz zu widmen.

I. Das aram. Wort ܒܝܬܐܢܐ „Bäcker“ war bisher etymologisch völlig dunkel¹⁾. Die Vermutung lag zwar nahe, dass es, wie so viele aramäische Berufsamen, babylonisch-assyrischer Herkunft sei. Doch wollte es bisher nicht gelingen, ein entsprechendes Wort im Assyrischen ausfindig zu machen. Heute kann ich nachweisen, dass „Bäcker“ im Assyrischen *nuḫatimmu* hieß, womit natürlich das Vorbild zu aram. *naḫōmā* gefunden ist. *nuḫatimmu* „Bäcker“ ergibt sich besonders deutlich aus dem neuen von Scheil in *Maspéro's Recueil de Travaux etc.* Vol. XX veröffentlichten Texte zum Adapa-Mythus, in dem es Z. 10—12 von der Thätigkeit Adaps am Wohnorte Eas in Eridu u. a. heisst:

itti nuḫatimme nuḫatimmūta²⁾ oppuḫ
itti nuḫatimme ša Eridu nuḫatimmūta oppuḫ
akāla u³⁾ mē ša Eridu amisamma oppuḫ

„Mit dem Bäcker besorgt er das Backen,
 „Mit dem Bäcker von Eridu besorgt er das Backen;
 „Brot und Wasser für Eridu besorgt er tagtäglich“.

Die phonetische Schreibung des Wortes *nuḫatimmu* findet sich ferner noch an den beiden von Delitzsch, *Assyr. Hdwb.* 459 a unter *nuḫātu* aufgeführten Stellen, anstatt dessen aber nach obigen natürlich durchweg *nuḫatimmu*, st. c. *nuḫatim* anzusetzen ist. Da in den letztgenannten Stellen *MU* als Ideogramm von *nuḫatimmu* erscheint, so ist weiter klar, dass mit dem in den sog. Kontrakt-

1) An einen Zusammenhang mit ܒܝܬܐܢܐ ist natürlich nicht zu denken, wenn man auch vielleicht mittels Volksetymologie im Aramäischen es damit zusammenbrachte.

2) Geschrieben phonetisch *nu-ḫa-tim-me nu-ḫa-tim-mu-ta*.

3) So nach der Photographie.

tatsächlich und auch sonst öfter vorkommenden (*amēl*) *MU* durchweg der Bäcker gemeint ist, dass dasselbe demnach auch wohl am besten *nuḫatimmu* zu lesen ist. Höchstens könnte vielleicht auch noch die Lesung *epū* als Partiz. von *epū* 𐎶𐎶𐎵 „kochen, backen“, in Frage kommen¹⁾.

Was die Etymologie des assyrischen *nuḫatimmu* betrifft, so ist dieses Wort wahrscheinlich ein Kompositum aus sumerisch *nu* „Mann“ und einem Worte *ḫatimmu*, dessen Ursprung (sumerisch oder semitisch-assyrisch?) und Bedeutung vorläufig noch dunkel sind. Zu vergleichen wird wohl jedenfalls der ähnlich gebildete Berufsname *mukaribbu* sein.

II. Seit den Ausführungen Schraders in KAT² 819 gilt es fast allgemein für eine ausgemachte Sache, dass der 𐎶𐎶𐎵-² 2 Kg. 18, 17 u. s. w. nicht, wie man früher annahm, und wie es gewiss auch die masoretische Punktation im Auge hat, den „Obermundschenk“ bezeichne, sondern dass in der Fassung als „Obermundschenk“ nur eine auf Volksetymologie beruhende Aramaisierung eines assyrischen *rab-saq* mit der Bedeutung „Oberhauptmann“ vorliege. Die folgenden Ausführungen werden zeigen, warum vielleicht doch bei „Obermundschenk“, auch als ursprünglicher Bedeutung des entsprechenden assyrischen Titels, stehen zu bleiben ist.

Nichts, ausser eben etwa dem biblischen 𐎶𐎶𐎵 selbst, spricht mit Sicherheit dafür, dass der Titel (*amēl*) *rab saq* (pl.) oder (*amēl*) *rab-saq* der assyrischen Inschriften wirklich *rab-saqe* und nicht vielmehr etwa *rab-rēšē*³⁾ oder vielleicht noch ganz anders zu lesen ist³⁾. Jedenfalls ist festzuhalten, dass der Berufs-

1) Als weitere Wörter für „Bäcker“ ergeben sich aus 82—8—16, 1 (S. A. Smith, Misc. Texte 25), Kol. I, 28 f und der verwandten (?) Stelle V R 13, 32 b *endūbu*, *endūbu*, sowie *engimū*, wonach auch V R 13, 31 b *[en]-gi-mu* oder ähnlich zu lesen sein wird.

2) Mit Jensen, Ztschr. f. Ass. VII, 174 Anm. 1 und bei Brockelmann unter 𐎶𐎶𐎵 (vgl. auch Delitzsch, Hdwb. 594 a unter *ša-riš*, wie dasselbe Assur. I, 82 vielleicht mit Recht liest), bin ich sehr geneigt, anzunehmen, dass der Ursprung von 𐎶𐎶𐎵 in einem assyr. *ša rēšē*, *ša rēšē* alg. „der an der Spitze Befindliche, der Hauptmann“ zu suchen ist. So würde es sich auch am einfachsten erklären, wieso 𐎶𐎶𐎵 sowohl eine militärische Würde bezeichnen, als auch speziell ein Name für den Eunuchen werden konnte. 𐎶𐎶𐎵 würde demnach einfach einem vorauszusetzenden assyr. *rab-ša-rēšē* entsprechen. Bis auf einen gewissen Grad hatte bereits Winckler, Unters. z. altor. Gesch. 188 das Richtige geahnt, sich aber die Sache dadurch verdorben, dass er das ganze Wort 𐎶𐎶𐎵, das ja allerdings 2 Kg. 18, 17 bloss Glossa ist, als künstliche, gelehrte Bildung erklären wollte.

3) Auf Grund von V R 13, 34 od könnte man z. B. auch an eine Lesung (*amēl*) *rab-šeru* für (*amēl*) *rab-saq* denken. — Übrigens ist für die Lesung von *rab-saq* oder *rab-saq* (pl.) auf alle Fälle die Schreibung *rab-saq-e* auf 85—1—18, 559 (Johns; Assyri. Deeds and Dec. Nr. 255), Rev. 2 zu beachten.

name (*amēl*) *rab-SAG* bzw. (*amēl*) *rab-SAG* (pl.) den „Ober-“ (*amēl*) *SAG*“ bzw. „Ober-“ (*amēl*) *SAG* (pl.)“ bezeichnet. Der (*amēl*) *SAG* muss aber einen ganz speziellen Berufsnamen darstellen, nicht etwa bloss eine allgemeine Bedeutung wie „Vorgesetzter“ oder ähnlich haben. Das lehren unmissverständlich Stellen wie Asurb. V R 6, 89 oder K. 11 437 (Knudtzon, Gebete an d. Sonneng. Nr. 108), wo die (*amēl*) *SAG* (pl.) mitten unter andern Berufsnamen aufgeführt werden. Und zwar kann der, namentlich in den sog. Kontrakttafeln häufig vorkommende (*amēl*) *SAG* schon deswegen nicht etwa ein „Hauptmann“, ein „Offizier“ sein, weil, worauf mich Jensen aufmerksam machte, nach Bu. 91—5—9, 179 (Johns Nr. 200) auch ein Sklave den Beruf eines (*amēl*) *SAG* haben konnte. Schon dadurch fällt sowohl die Annahme Schraders, dass in *rab-SAG* ein aus dem sumerischen *sag* „Haupt“ stammendes assyrisches *sag* „Haupt, Hauptmann“ vorläge, als auch die, allerdings nur mit Reserve vorgetragene, Ansicht Delitzsche (Hdwb. 607), dass das *SAG* in *rab-SAG* assyrisches *sagū* „hoch“ mit der speziellen Bedeutung „Offizier“ ausdrücke. Gegen die letztgenannte Auffassung spricht ausserdem noch der Umstand, dass sich nicht nachweisen lässt, dass das Adjektiv *sagū* „hoch“ mit Substantivbedeutung für den Begriff „hoher Würdenträger“ gebraucht worden sei. Zwar führt Delitzsch, Hdwb. 685 a hierfür die Stelle aus Sm. 61 (veröff. Assy. Lexist.¹ 134) an: *naḏanu ša šarri puḫḫu ša ša-ki-i* (Ideogr. *ŠU.QA.GAB*) und fasst danach auch in der Berufsamenliste II R 31, 29 a *ŠU.QA.GAB* als Ideogramm für *sagū* „hoher Würdenträger“. Aber gerade die letztere Stelle legt es sehr nahe, in dem durch *ŠU.QA.GAB* bezeichneten Berufsamen vielmehr ein *sagū*²⁾ „Mundschenk“ zu sehen. Denn unmittelbar auf diesen *ŠU.QA.GAB* bzw. den damit natürlich identischen *ŠU.GAB* folgt ja der *rab-MU* und der *MU*, d. i. aber nach dem Obigen der Oberbäcker und der Bäcker. Dass der Obermundschenk und der Oberbäcker wie an andern orientalischen Höfen (vgl. dazu auch Gen. 40), so auch am assyrischen eine hohe Würde bezeichnet haben werden, legt nicht nur die Berufsamenliste II R 31 nahe, wo dieselben gleich hinter dem *turtānu* der Rechten, dem *turtānu* der Linken und dem *rab-BI.LUB*³⁾ erscheinen, die bekanntlich in erster Linie als

1) Also das Partis. von *sagū* „trinken“, wie aram. *šāqā* (an das wohl auch bei der masoretischen Punctuation von *שָׁקַח* gedacht ist).

2) Auch der *rab-BI.LUB*, der mit dem *rab-LUB* d. i. *rab-sammaru* (so phonetisch *rab-sa-am-ma-ri* geschrieben auf 88—1—18, 338 [Johns Nr. 284], Rev. 6) nichts zu thun hat, scheint „Obermundschenk“, speziell „Oberbierschenk“ zu bedeuten. Beachte dazu namentlich den in der folgenden Anmerkung erwähnten Text K. 8609, in welchem es Kol. III, 17 f. heisst: *kānāš dannāš iqarrubū (amēl) ša pān ekalli tšazn ūgi (amēl) BI.LUB iqabbū*

Eponymen fungieren. Auch andere Stellen lehren, wenigstens für den *rab-MU*, den „Oberbäcker“, dass derselbe eine bevorzugte Stelle bekleidete. So spielt z. B. in dem interessanten Texte K. 8669¹⁾, der die Beschreibung eines Gastmahls am königlichen Hofe enthält, der *rab-MU*, zusammen mit dem *rab-SAG*²⁾, eine wichtige Rolle bei dieser Gelegenheit. Der *rab-MU* ist es auch, der am Schlusse das Zeichen giebt, dass das Festmahl beendet ist. Ein *rab-MU* bekleidet nach 81—2—4, 161 (Johns Nr. 435) geradezu auch einmal das Eponymat. Ich halte es darum für sehr möglich, dass der *רַב־מִשְׁכָּן* von 2 Kg. 18 wirklich ein *rab-sāq*, ein „Obermundschenk“ ist, von dem man sich nach dem Vorstehenden sehr wohl denken kann, dass er auch zu wichtigen diplomatischen Aktionen verwendet wurde. Dagegen ist nach den obigen Ausführungen *רַב־מִשְׁכָּן* von *rab-SAG* wahrscheinlich ganz zu trennen.

III. Bäcker und Mundschenk nehmen nicht nur im Hofstaate eines irdischen orientalischen Grosskönigs eine wichtige Rolle ein, sondern entsprechend auch in der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, dem göttlichen Gegenbilde des menschlichen Grosskönigtums. Darum

„mächtige Becher werden herbeigebracht, der Palastbeamte tritt auf und giebt einem (amē) BI. LUG den Befehl zum Einschenken“.

1) In Transkription, nach einer laut Vorwort nicht-kollationierten Abschrift, veröffentlicht und übersetzt von Peiser in den Mitteil. d. Vorderasiat. Gesellsch. 1898, S. 248 ff. Da ich diesen Text seiner Zeit gleichfalls abgeschrieben und teilweise auch photographiert habe, so gebe ich bei dieser Gelegenheit folgende Verbesserungen zu Peisers Ausgabe: Obv. Kol. I, 2 *o-ra-bu* statt *e(?)ru-ba* || 5 *gaq-guru* statt *gaq-qu* || 9 *gaq-guru ina-šiq* statt *gaq-qu mā-gan-na(ke)* || 16 *ū-su-ū* || 14 *mār šurri* steht richtig da || 16 *ZA* d. i. wohl *šmni* statt *pūti* (?) || 16 *gaq-ga-ri* statt *gaq-qu-ru*; am Anfang der Zeile erscheint mir nur *ru* sicher || 17 *um-mad* statt *gi-lat* || 21 *nī* statt *kak* || Kol. II, 2 *ZA* d. i. wohl *šmni*, nicht *pūti* || 9 *II-i* statt *II-kan* || 4 *ug-da-ta-me-ru* statt *ug-da-me-ru* || 6 *ka-bu-ū-še* *ū-še-ga* || *II-i* statt *II-kan* || 1-en statt *me-šik* || 8 *mu-te-ir-ru* statt *mu še-ir-ru* || 13 *ug-da-dam-me-ru* || 16 *i-gal-bu-ū-ni* statt *i-še-pu-ū-ni* || 20 *karpat LA* d. i. wohl *hasbu* ist richtig || 21 *i-tab-da-ak* statt *i-ka-ba-ak* || 28 *qu-ū-li-i me-me-e-ni* statt *qu-ū-li i-mi-e-ni* || 23 wohl *it-tu-uy-tu* statt *da tu-uk-tu* || 28 *ū-še* statt *še* || zwischen 27 und 28 noch also Zelle:] *qūlū-ru a-na ma-gar-te* || Rev. Kol. III, 4 *ina pu-ut* statt *mu-na* || 6 *išu pašūru* (pl.) statt *(ina) ušur-ti* *KA* (pl.) || 9 *ga-ta-ari* statt *ut-ta-rī* || 9 *si-ga-te* statt *si-ga-te* || 11 *ma-gar-te* statt *ma-gar-ti* | wohl *gam-mu-rat* statt *gam-mu-tul*; und dahinter wahrscheinlich (*išu*) *gi-rī* statt *iz-zi-ig* || 12 wohl *ū-še-ga* statt *iz šurru* || 13 *ina bir-ti* statt *ina ušur-ti* | (*išu*) *pašūru* (pl.) statt (*išu*) *KA* (pl.) || 14 (*išu*) *si-ga-te* | *ū-kal-lu* statt *ū-mal-lu* || 15 (*išu*) *pašūru* (pl.) statt (*išu*) *KA* (pl.) || 16 *ma'-du-še* statt *ma'-da-te* || 19 wohl (*išu*) *gaq-gul-ū* statt (*išu*) *nī* . . . || 24 *Schloss Ba šit šani-i* || 25 *ū-ni* statt *kak*. Es dürfte im Interesse der Sache doch sehr geraten erscheinen, mit der neuerdings von einigen assyriologischen Fachgenossen beliebten Veröffentlichung von dersartigen mangelhaften unkollationierten Abschriften etwas weniger freigiebig zu sein.

2) Dieses Nebeneinander von *rab-SAG* und *rab-MU* scheint es fast nahe zu legen, in *rab-SAG* eine pseudo-ideographische Schreibung für *rab-šāq* „Obermundschenk“ zu sehen, und also auch den (amē) *SAG* als (amē) *šāq* „Mundschenk“ zu erklären. Trotzdem möchte ich, namentlich im Hinblick auf die Baraknamenliste II R 31, Nr. 5, in welcher der (amē) *ŠU. QA. GAB*

hat auch Marduk in seinem Tempel Esagil in Babylon seinen göttlichen Bäcker und Mundschenk mit Namen *Minā-ikūl-bēli* „Was isst mein Herr?“ und *Minā-isti-bēli* „Was trinkt mein Herr?“ II R 56, 16 od f.¹⁾ So hat auch Ea in dem eingangs erwähnten Scheil'schen Adapa-Fragmente²⁾ seinen göttlichen oder halb-göttlichen Bäcker, *nuḫatimmu*, an seinem Heiligtum in Eridu. — Im Anschluss hieran sei auch darauf aufmerksam gemacht, dass wiederholt Tempelbäcker in den assyrischen Texten erwähnt werden, so in der genannten Berufsamenliste II R 31, 90 b (nach dem neu hinzugefügten Stück): (*amēl*) *MU bit-ili*, ferner Bäcker im Nabu- und Ninib-Tempel in K. 882 (Johns Nr. 640) und wiederholt in den Neubabylonischen Kontrakten (s. dazu Beitr. z. Assyrl. III, 420 f.). Sie werden u. a. ähnliche Backwerke zu bereiten gehabt haben, wie die Jer. 7, 18 (vgl. 44, 17) erwähnten Kuchen, die dieselbst von Frauen für die Himmelskönigin gebacken werden.

doch wohl etwas anderes bedeuten wird, als der (*amēl*) *rad-SAG*, diese Erklärung nicht für auflassig halten.

1) Vgl. dazu schon Jensen, Ztschr. f. Keilschrift, I (1884), S. 217, der bereits für *MU* an dieser Stelle eine Bedeutung wie „Schaffner“ erschloss.

2) Vgl. dazu auch meinen Artikel „Lebensbrot und Lebenswasser im Babylonischen und in der Bibel“, Archiv f. Religionswissenschaft, II (1890), 105 ff.

Buddhas Todesjahr nach dem Avadānaśataka.

Von

J. S. Speyer.

Burnouf hat bekanntlich in seiner Introduction à l'histoire du bouddhisme indien in betreff des Todesjahres Śakyamunis bemerkt, dass das Avadānaśataka in der chronologischen Bestimmung dieses Datums von den andern ihm in den nepalesischen Handschriften der Hodgson'schen Sammlung vorliegenden Quellen abweicht¹⁾. Während sonst, wie im Aśokāvadāna und im Divyāvadāna²⁾, Aśoka — und zwar, wie aus dem Zusammenhang dieser Texte hervorgeht, der Dharmāśoka — hundert Jahre nach dem völligen Erlöschen des Erhabenen angesetzt wird, soll einer sehr bestimmten Angabe des Avadānaśataka nach das Zeitalter dieses Aśoka zwei Jahrhunderte nach Buddhas Tod gewesen sein. „Deux cent ans après que le bienheureux Buddha fut entré dans le Nirvāṇa complet, régnait dans la ville de Pāṭaliputra un roi nommé Aśoka“ heisst es in der Übersetzung der betreffenden Stelle in der Introduction (S. 432 der ersten Ausgabe). Die Diskrepanz tritt noch mehr hervor, wenn man beachtet, dass auch in der Erzählung, woraus diese Stelle genommen ist, derselbe śrāvaka Upagupta, der Zeitgenosse zugleich von Śakyamuni und von Aśoka, seine in den erbaulichen Geschichten des frommen Königs zu Pāṭaliputra bekannte Rolle spielt.

Auf diesem Ausspruch Burnoufs fussend, hat man eine zweifache Überlieferung der Nördlichen über die zeitliche Entfernung zwischen dem Nirvāṇa des Buddha Śakyamuni und dem Zeitalter Aśokas angenommen. So Cunningham in seiner Preface zu Corp. Inscr. Ind. I, p. VI: „In the *Asoka Avadāna* of the northern Buddhists, a prediction is attributed to Buddha that 100 years after his Nirvāṇa there would be a king of Pāṭaliputra named Asoka, who would distribute his relics. The same period of 100 years is also mentioned by the Chinese pilgrim Hwen Tsang. But in another Buddhist work, the *Avadāna Śataka*, the date of Asoka's accession to the throne of Pāṭaliputra is stated at 200 years after

1) S. Introduction, S. 436 der ersten Ausgabe (1844).

2) In der Ausgabe von Cowell and Neil heisst es 868, 26 *ayam Ananda dārako 'nena kuṣālamūlena vareṣaṇatapariniṣṭasya tathāgataṣya Pāṭaliputre nagare Aśoka nāmnā rājā bhaviṣyati caturbhāgacakravartī dharmiko dharmarājā* u. s. w., vgl. ibid. 379, 20 eine ähnliche Prophezeiung.

the Nirvāṇa of Buddha". Vgl. Féer in Journ. Asiat. (1879) VII^e S. t. XIV, 141, Kern, Manual of Indian Buddhism (in Buhlers Grundriss), S. 107, N. 7.

Féer hat in seiner Übersetzung des Avadānaś. (Annales du Musée Guimet, XVIII) die betreffende Stelle ungefähr wie Burnouf, doch nicht ganz so wie dieser, verstanden. In seiner Übersetzung (S. 482) heisst sie: „Dans le deuxième siècle après que le bienheureux Buddha fut entré dans son Nirvāṇa complet, dans la ville de Pāṭali-putra, le roi Aśoka exerçait la royauté“. In wie weit etwa die tibetische Übersetzung die Abweichung von der Burnouf'schen Fassung veranlasst haben möchte, ist nicht ersichtlich.

Bei genauer Betrachtung des Originals hat sich mir die eine wie die andere Auffassung als unrichtig erwiesen. Wenn man im Grundtexte, der bis jetzt nur handschriftlich vorliegt, die betreffende Stelle in ihrem Zusammenhang liest, stellt sich vielmehr anstatt der behaupteten Abweichung die schönste Übereinstimmung mit der sonst bekannten Überlieferung der Nördlichen heraus. Auch das Avadānaś. lässt den Stifter des Buddhismus hundert Jahre vor Aśoka in das Nirvāṇa eingehen.

Um den Beweis hierfür zu erbringen, ist ein näheres Eingehen auf den Inhalt der betreffenden Erzählung notwendig.

Diese Erzählung, welche die Überschrift *saṅgīti* hat (das Konzil) ist die hundertste und letzte der Sammlung. Wie gewöhnlich besteht sie aus einer Rahmenerzählung und einer zweiten; allein während letztere sonst in Hinsicht zu der ersten *attī* 'dhvani' spielt, ist hier die Rahmenerzählung die zeitlich frühere. Jene nämlich betrifft einen gewissen Wunderknaben, der in Aśokas Zeit lebte, diese besteht aus dem Bericht vom Tode des Erhabenen, fällt also inhaltlich mit dem sechsten *bhāṇavāra* des Mahāparinibbāna-sutta zusammen. Richtiger gesagt, möchte man sie für einen Auszug aus einem dem Mahāparin. parallel laufenden Sūtra der Nördlichen halten, insoweit sie aus ineinandergereihten Abschnitten besteht, welche fast wörtlich in dem genannten dem kanonischen Pāli-Ti-pi-ṭaka einverleibten Werke sich vorfinden, sodass man für die betreffenden Abschnitte des Avadānaś, im Vergleiche mit dem Texte des Mahāparin. den vollen Wert einer andern Redaktion der gemeinsamen Überlieferung beanspruchen dürfte. Auch in einer andern Erzählung des Avadānaś, der vierzigsten, deren Rahmenerzählung die Bekehrung des Subhadrā, des letzten der *sāḷśācchāvaka*s zum Inhalt hat, findet sich eine nicht minder grosse, ja meistens wörtliche, Übereinstimmung mit dem Bericht dieses Ereignisses im fünften *bhāṇavāra* des Mahāparin.

In Avadānaś. Nr. 100 werden in schönstem Einklang mit der Überlieferung der Südlichen die *gāthā*s angeführt, welche in dem Augenblicke des Parinirvāṇa des Gautama Buddha von Brahmā, Śakra und Anuruddha gesprochen wurden. In betreff der *gāthā* des Ānanda besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen Mahāparin.

und Avadānas., worüber unten mehr. Doch auch die andern *gāthās* nehmen sich in beiden heiligen Texten nicht ganz gleich aus. Darum kann es seinen Nutzen haben die zwei Fassungen mit einander zu vergleichen.

In Mahāp. wird erst Brahmās lyrischer Erguss erwähnt, nachher spricht Sakka. Im Avadānas. ist die Reihenfolge eine umgekehrte. Hier heisst es Cambridge Hds. 1611 Add. f. 97b 4 (= Paris. f. 250 a 8) *samanantaraparinivṛte buddhe bhagavati sākhro devendro gāthāṃ bhāṣate*

*anityā bata saṃskārā utpādayayadharmīṇaḥ
utpādaya hi nirudhyante teṣāṃ vyupasāmas sukham iti.*

In der Pāli-Redaktion ist der Wortlaut der *gāthā* genau derselbe, nur ist das letzte Wort das Adjektiv *sukho*:

*aniccā vata saṅkhārā uppādayayadhammino
upparijitvā nirujjhanti teṣāṃ vūpasamo sukho ti.*

Für Brahmās Worte sind die sanskritische und die Pāli-Übersetzung folgende:

Avad. *sarvabhūtāni lokē smin nikṣepsyanti samucchrayam
evamvidho yatra śāstā lokēṣv apratipugdalaḥ
tathāgatabalaprāptaḥ cakṣuṣmān parinirvṛtaḥ¹⁾;*

Mahāp. *sabbe va nikkhipissanti bhūta loka samussayaṃ
yatthā etādiso satthā loka appatipuggalo
tathāgato balappatto sambuddho parinibbuto.*

Im Sanskrittexte, der natürlich auf eine Vorlage in einer Volkssprache zurückgeht, macht das eine Epithet *tathāgatabalaprāptaḥ* den Eindruck einer besseren Lesart als in den zwei entsprechenden Worten der Pāli-Redaktion vorliegt. Es ist ziemlich unklar, was hier *balaprāpta* bedeuten soll, während *tathāgatabalaprāpta* „einer der die Macht eines Tathāgata erreicht hat“ eine im Munde des Brahmā Sāhampati zutreffende Bezeichnung für den erlöschenen Samyaksambuddha ist.

Anuruddha sagt im Avad. folgendes:

1. *sthitā²⁾ āśvāsaprasāśā sthiraचित्तस्य तयिना
ānījyām śāntīm āgamyā cakṣuṣmān parinirvṛtaḥ |*
2. *tadābhavad bhīṣanakam tadābhād romaharṣaṇam
sarvākūṭrabalopetaḥ śāstā kalam yadākarot |*
3. *asamīnena cittaṇa vedanā adbhūṣaṇam (sic)
pradyotasyaiva nirvāṇam vimokṣas tasya cetasa iti |*

In Mahāparin. spricht er nur *gāthā* 1 und 3; *gāthā* 2 wird dort dem Ānanda zugeschrieben, auch ist sie der des Avad. nicht ganz gleich, denn in der Pāli-Redaktion sind die vierten *pāda* von 1 und 2 umgewechselt. Ānanda sagt

*tadāsi yaṃ bhīṣanakam tadāsi lomaharṣaṇam
sabbakūṭaravāṇapete sambuddhe parinibbute ti,*

1) Unzweifelhafte Verbesserungen handschriftlicher Fehler werden hier und weiter nicht erwähnt.

2) So nach eigener vorläufiger Vermutung. Die Hs. hat *sthitā* oder *sthitā*.

auch hier, wie oben entspricht im Pāli *sambuddho* dem *cakṣuṣmān* der andern Redaktion. Dieser Spruch Ānandas folgt hier nach Anuruddhas *gāthās*

1 = Avad. 1 *nāhu assāsapassāso phulacittassa tādino
anejo santim ārabhha yaṃ kalam akari muni.*

2 = Avad. 8 *asallinena cūtena vedanaṃ ajjhavāsayaṃ
pajjotasseva nibbānaṃ vimokho cetaso aha ti.*

Keine der beiden Redaktionen scheint hier die ursprüngliche Form der *gāthās* gut bewahrt zu haben. In der sanskritischen Fassung ist natürlich nach dem Pālitexte anstatt des korrumpierten *adhivāsayaḥ* zu lesen *adhyavāsayaḥ* (oder vielleicht *adhyavāsayaḥ* ohne Augment?); diese hat aber nach meinem Dafürhalten das Ältere und Richtigere, wo sie den *pāda śaṣṭi kalam yadakarot* demjenigen Spruche einverleibt, der in Mahāparin. von Ānanda gesagt wird, dagegen den vierten *pāda* dieses Slokas in die erste *gāthā* des Anuruddha versetzt. Andererseits gehören die oben citierten Avadānas. 1 und 8 eng zusammen, und steht 2 da an unrichtiger Stelle; hier hat also das Mahāparin. wieder das Richtigere. Die eigentliche Bedeutung der zwei Anuruddha-*gāthā* lässt sich jetzt besser verstehen. Rhys Davids hat sie im XI. Vol. der Sacred Books of the East mehr paraphrasiert als übersetzt. Anuruddha sagt sogleich nach dem Eintreten des Todes:

1. Die Athenerholung steht still (Variant: ist gewesen) des standhaften Meisters;
Regungslose Ruhe hat er erreicht; ganz erloschen ist der Weise.
2. Ohne Zagen hat sein Geist die Schmerzen ertragen.
Wie das Erlöschen einer hellen Flamme, war die Erlösung seines Geistes.

Die *gāthā* des Ānanda in Mahāparin. versteht sich besser, wenn man sie nicht unmittelbar nach dem Tode Buddhas, sondern später gesprochen denkt.

Dass Ānanda nicht zugleich mit den Andern, vielmehr erst bei einer späteren Gelegenheit seinem Gefühle durch einen lyrischen Erguss Luft machte, wird im Avadānaśataka ausdrücklich gesagt. Am Scheiterhaufen, als die Leiche des Erhabenen verbrannt war, soll er seine *gāthās* gesprochen haben. Diese Stelle, welche sich dem Vorigen unmittelbar anschliesst, hat im Mahāparin. keine Parallele. Cambr. Hds. f. 97 b 7 *saptāhāparinirvṛte buddhe bhagavati aṣṣmān ānando bhagavatas citāṃ pradakṣintkurvaṃ gāthāṃ* (lies: *gāthā*) *bhāṣate*. Es folgen zwei Strophen, deren erste wenigstens in den *pāda* ■ und d so korrumpiert ist, dass ich sie hier übergehe. Die zweite, im Upajātīmetrum ist besser erhalten. In der Cambridge Hds. ist sie folgendermassen überliefert.

*sahaamūṇṇānte cīvarāṇāṃ buddhasya kāya parivesthito 'bhat |
dve cīvare tatra tu naiva dagdhe abhyanṭaram bāhyam oha
dvitīyam ||*

Selbstverständlich muss man verbessern *sahasramātreṇa* und *kāyaḥ*, was für *ita* im ersten *pāda* stehen soll, ist nicht so leicht einzusehen. Vielleicht hi. *Pāda* 3 und 4 sind aber fehlerlos.

Nun folgt unmittelbar nach den Schlussworten dieser Strophe und nicht einmal durch den *daṇḍa* davon getrennt, vielmehr in der *scriptio continua* sich an *dvitīyam* hart anschliessend *varṣaśataparīṇirvṛte buddhe bhagavati pāṭalīputre nagare rājāsoko rājyam kṛṇayati yadham ca sphitam ca* u. s. w., eben die Stelle, welche Burnouf in der „Introduction“ S. 432 übersetzte, und woraus er den Beweis schöpfte, dass Aśokas Lebzeit im Avadānasataka zwei Jahrhunderte nach dem Nirvāṇa angesetzt wird. Er machte den Fehler, dass er die Worte *atha dvitīyam*, den Schluss der vorhergehenden *upajāti*-Strophe, von dieser löste und mit dem Folgenden in Verbindung brachte. Dieser an sich sehr begreifliche Irrtum wird noch verständlicher, wenn man bedenkt, dass in der Pariser Hds. zufällig mit *Lāhyama* eine Zeile endet (f. 250 b 7) und die folgende also anfängt *tha dvitīyam varṣaśataparīṇirvṛte buddhe bhagavati*. Freilich hat Burnouf sich keine Rechenschaft davon gegeben, dass ein Ausdruck wie *dvitīyam varṣaśata*¹⁾ = „200 Jahre“ sich grammatisch nicht rechtfertigen lässt.

Die Übereinstimmung der Angaben über die Zeit des Nirvāṇa in den heiligen Büchern der Nördlichen ist hiermit nachgewiesen. Für die kritische Beurteilung der Überlieferung mag ferner darauf hingewiesen werden 1. dass das Avadānasataka zu den ältesten Werken der Nepalesischen Sammlung gehört, 2. dass das Mahāparinibbāṇas., dessen Überlieferung über die letzten Augenblicke des Buddha mit dem Bericht darüber im Avadānas. fast identisch ist, im ersten *bhāṇavāra* die bekannte Prophezeiung Buddhas über die künftige Grösse Pāṭalīputras enthält. Fasst man ins Auge, dass zu Lebzeiten Buddhas Rājagṛha noch als Hauptstadt des Landes Magadha erscheint, dass aber Aśoka und schon sein Grossvater Candragupta zu Pāṭalīputra ihre Residenz hielten, dass letzterer eine neue Dynastie gründete, mit deren Anfang — wie so oft bei Dynastiewechsel in orientalischen Monarchien — die Gründung einer neuen Hauptstadt sehr gut im Zusammenhange gedacht werden kann¹⁾: so liegt hierin ein innerer Grund für den relativen Wert der Überlieferung vor. Denn sie impliciert die Erinnerung an einen nicht allzu grossen Zeitraum zwischen Buddhas Tod und Candraguptas Erhebung. Die Übereinstimmung dieses Datums mit den andern Daten derselben Tradition, Aśokas Regierung hundert Jahre nach dem Nirvāṇa und Upagupta, dem mehr als hundertjährigen, der beide gekannt hat, verdient hervorgehoben zu werden.

1) Die Darstellung im Mudrarakṣasa, wo Pāṭalīputra schon unter dem letzten Nanda die bevölkerte Hauptstadt ist, kann hier ausser Betracht bleiben.

Anzeigen.

Muhammedanisches Recht nach schafitischer Lehre von Edward Sachau. Lehrbücher des Seminars für orientalische Sprachen in Berlin. Band 17. Stuttgart und Berlin (W. Spemann) 1897. XXIX + 879 + IV Seiten.

Das muhammedanische Gesetz hat sich von jeher die Aufgabe gestellt, das religiöse, politische und sociale Leben der Menschheit in seinem vollen Umfange zu beherrschen: das Leben seiner Bekenner ohne Einschränkung, das Leben tolerierter Andersgläubiger insofern, dass ihre Lebensäußerungen dem Islam in keiner Weise hinderlich seien. In der ersten Periode des Islams nach Muhammads Tode, als die Verhältnisse der jungen Gemeinde noch patriarchalisch-einfach waren, wurde jenes Postulat zwar noch nicht dogmatisch formuliert, aber trotzdem stand das Ziel den Häuptern des Gemeinwesens klar vor Augen. Die ersten vier Chalifen, gestützt und kontrolliert von den einflussreicheren „Genossen des Propheten“, vereinigten alle Gewalt in sich, auch die legislative, bei deren Ausübung sie sich durch Gottes Wort und das Beispiel des Gottesgesandten für gebunden erachteten.

Mit dem Auftreten der omajjadischen Dynastie fängt die Verweltlichung des muhammedanischen Staates an und in Folge dessen die faktische Scheidung der geistlichen und der weltlichen Gewalt. Als das politische Centrum des Islams nach Damaskus verlegt wurde, blieben die Vertreter der religiösen und juridischen Ideale der neuen Religion in den heiligen Städten Arabiens zurück; zunächst mühten sie sich mit Versuchen ab, gegen die Gewalt der Thatsachen anzukämpfen, aber allmählich wurde es ihnen klar, dass sie sich im eigenen Interesse auf den Gebrauch von geistigen Waffen zu beschränken hätten.

So war der Grund gelegt zur Entstehung eines Standes von Gesetzeskundigen, welche als autoritative Ausleger der göttlichen Offenbarung sehr bedeutenden Einfluss auf das geistige Leben der Bekenner des Islams gewannen. Diesem Einfluss mussten die Leiter des Staates stets in hohem Grade Rechnung tragen, aber die Trennung hat sie doch von der täglichen Ausübung einer lästigen Vor mundschaft von Seiten jener theologisch-juristischen Macht befreit.

Die Selbständigkeit der Schule gab ihr Gelegenheit, sich ziemlich ungehemmt nach eigenem Genius zu entwickeln; mit größter Konsequenz hat sie denn auch, immer mehr ins Detail gehend, das gesamte Leben der Gemeinde sowie des einzelnen Menschen in seinem ganzen Umfang geregelt. Zu gleicher Zeit nahm aber die Einwirkung der juristisch-theologischen Theorie auf das praktische, sociale und politische Leben immerfort ab. Die Herrscher kramten sich um die Edikte der Fugah (Gesetzeskundigen) nicht viel mehr, als ihnen bequem war; die Letzteren brauchten eben deshalb auf die Erfordernisse der Praxis weniger Rücksicht zu nehmen. Wenn sie sich nur enthielten, direkt oder indirekt Empfindungen gegen den Inhaber der Gewalt zu predigen, so durfte ihre Kritik über die Einrichtung von Staat und Gesellschaft so herb sein, wie es ihnen gefiel. Thatsächlich fliessen die Fugah-Bücher über von abfälligen Beurteilungen der Zustände „unserer Zeit“. Was den Fürsten und Richtern als Recht gilt, ist lauter Unrecht und Tyrannei; was dem Volke als Brauch und Sitte lieb, ist nichts als Missbrauch und Frevel gegen Gott. Die meisten Steuern, welche von Staats wegen eingenommen werden, sind widergesetzliche Erpressungen (*Mukās*); die gesetzlich angeordneten Einnahmen (*Zakāt, Djinah Charādī*) werden von der Obrigkeit in gesetzwidriger Weise eingetrieben und zu falschen Zwecken verwandt¹⁾. Die Gerichtsverwaltung ist überall wie eine öffentliche Verhöhnung der darauf bezüglichen göttlichen Gesetze; die Richter unserer Zeit werden in allen Fugah-Büchern als Teufelsdiener verschrien. Die muhammedanischen Fürsten sind ihnen nicht etwa Stellvertreter des Gottesgesandten, wie es die ersten vier Chalifen waren, sondern Träger einer materiellen Gewalt, welcher man sich aus Furcht vor noch Schlimmerem und auch deshalb nicht widersetzen darf, weil eine falsche Ordnung immerhin besser sei als Unordnung.

Der letztgenannte Grundsatz, zu dessen Annahme sich die Fugah erst nach mancher empfindlichen Lektion bequemen, war eben die Grundlage des Friedensschlusses zwischen der weltlichen und der geistlichen Gewalt. Mehr konnte jene von dieser nicht verlangen als praktische Unterwürfigkeit unter der Bedingung voller Freiheit, theoretisch zu tadeln.

Das Ideal eines einheitlichen muslimischen Staates, oder vielmehr einer Gemeinde, welche ganz nach den Vorschriften des göttlichen Gesetzes eingerichtet sein soll, haben die Fugah nie aufgegeben, trotzdem die Geschichte eine derartige Erwartung mit zunehmender Schärfe zur Utopie gestempelt hat. Seine Verwirklichung verlagern sie aber in die ferne Vergangenheit und in eine unbestimmte Zukunft.

1) Daher leben denn auch alle vom Staat besoldete Beamte nach der Lehre der Fugah von verbotenen (*harām*), unrechtmäßig erworbenen Gut, und soll der Fromme die Annahme solcher Ämter und, soviel wie möglich, den Verkehr mit Beamten vermeiden.

Ogleich schon in den ersten dreissig Jahren nach Muhammads Tode die junge Gemeinde durch politische Wirren befügt genug bewegt wurde, ist es doch leicht erklärlich, dass jene Periode der „vier frommen Chalifen“ den späteren Gesetzkundigen als das goldene Zeitalter des Islams gilt. Die historische Überlieferung brauchte nur ein wenig idealisiert zu werden, um die Fugaha in jener patriarchalischen Zeit das Bild der vollkommenen Gemeinde Muhammads erblicken zu lassen, was ihnen um so leichter wurde, weil sie sich nicht bewusst waren, auf legislativem Gebiete etwas Neues produziert zu haben. Das ganze Gebäude des auf den „vier Grundlagen“ (Qur'an, Beispiel des Propheten, Consensus der unfehlbaren Gemeinde, Deduction per analogiam) beruhenden Gesetzes war nach ihrer Ansicht wesentlich schon in jener goldenen Zeit vorhanden; ihre eigene Arbeit hatte nach ihrer Vorstellung nur den Zweck, dasselbe unverfehrt und rein zu bewahren und den Gläubigen darin voranzuleuchten und den Weg zu zeigen.

Die erste Generation nach dem Propheten legte ihm Weissagungen in den Mund, welche die orthodoxe Ansicht von der goldenen Periode im Gegensatz zum späteren Rückschritt zum Ausdruck bringen. Die verschiedenen Lokarten jener Tradition lauten in der Hauptsache dahin, dass nach Muhammads Tode vier gerechte, fromme Stellvertreter (Chalifen) nach einander die Leitung der Gemeinde übernehmen worden, dass aber nach ihrer dreissig-jährigen Herrschaft weltlich gesinnte, tyrannische „Könige“ an ihre Stelle treten werden. Mit dem politischen Verfall sollte der religiöse und sociale Hand in Hand gehen. Zahllos sind die Überlieferungen, nach welchen der Prophet vorhergesagt, dass in seiner Gemeinde jede folgende Generation böser und sündhafter sein werde als die ihr vorhergehende bis auf die letzten Tage vor der Auferstehung, an welchen von der Befolgung der göttlichen Gesetze kaum noch Spuren nachweisbar sein würden.

So sind zwar die muhammedanischen Gesetzbücher voll von Senfzern der Verzweiflung über die immer tiefere Kluft zwischen Lehre und Wirklichkeit, aber am Ende müssen doch die Fugaha dies Verhältniss als das normale, selbstverständliche anerkennen, weil ein besseres den Prophezeiungen Muhammads zuwiderlaufen würde.

Grossen Trost in jener Verzweiflung entnehmen übrigens die Frommen einer andern Reihe von Weissagungen, denen zufolge doch noch vor dem Auferstehungstage ein neues goldenes Zeitalter anbrechen wird, in welchem Allahs und seines Propheten Gesetz zur vollen Herrschaft gelangen soll. Die Tyrannei der Fürsten wird im Laufe der Zeit ununterbrochen zunehmen, so heisst es da, aber gegen das Ende der Tage wird ein von Gott rechtgeleiteter (*mahdi*) Fürst entstehen, der die Welt mit Gerechtigkeit erfüllen wird, wie sie jetzt mit Unrecht und Tyrannei erfüllt ist¹⁾.

1) Über die Hauptzüge der Geschichte dieser Mahdi-Prophezeiungen

Manche Mahdi-Weissagungen haben ihre Entstehung religiös-politischen Empörungen zu verdanken, denen sie als Legitimierungsdokument und als Programm dienen sollten, und bis in die jüngste Zeit sind dieselben bekanntlich noch wohl wirksame Mittel, hie und da die Volksmassen gegen ihre „Tyrannen“ aufzuwiegeln, aber für die grosse Mehrzahl der muhammedanischen Gemeinde haben sie längst ebensowenig direkte praktische Bedeutung wie die messianischen Weissagungen für die heutigen Juden oder die Parusie-Erwartungen für die heutigen Christen. Immerhin dienen sie gewissermassen als Rechtfertigung des Fleisses, mit welchem Tausende von Gelehrten sich dem Studium eines Gesetzes widmen, von dem nur einzelne Kapitel praktischen Wert behalten haben. An und für sich ist das Studium des Gesetzes Gottes schon verdienstlich, eben weil es göttlich ist; bildet es ja den einzigen Gegenstand wahrer Wissenschaft. Sodann empfiehlt sich die Kenntnis desselben den Frommen, damit sie in den Stand gesetzt werden, soviel davon zu befolgen, als die bösen Zeiten zulassen. Endlich sind aber alle Kapitel gleich wichtig mit Hinblick auf die zukünftige goldene Ära des Mahdi, von welcher niemand weiss, ob sie nahe oder fern sei.

Die Fugahā waren sich also schon seit Jahrhunderten bewusst, dass ihre Arbeit zum guten Teil mehr der Vergangenheit und der Zukunft als der Gegenwart angehörte. Nichtsdestoweniger haben sie mit unermüdetem Fleiss ihre Aufgabe gelöst, und wenngleich der Staat und die Gesellschaft, in welchen sie lebten, in mancher Beziehung unabhängig von ihrer Weisheit sich entwickelten, sie behielten die Herrschaft über die Geister. Wer Anspruch auf den Namen eines Gelehrten erheben wollte, musste im Fiqh (der Gesetzeskunde) bewandert sein. Das Volk gehorchte zwar den Fürsten als Vertretern der Gewalt, aber es verehrte die 'Ulamā als Vertreter der Wahrheit und holte sich in bewegten Zeiten von ihnen die Parole. Darum war den Machthabern immer viel daran gelegen, mit den Fugahā auf nicht allzugespanntem Fusse zu stehen, und mussten sie sich schon vieles von diesen gefallen lassen.

Das Gesetz, welches im praktischen Leben dem Branch und der Sitte der Völker und der Willkür der Herrscher immer mehr Platz einräumen musste, gewann also auf der andern Seite bedeutenden Einfluss auf das geistige Leben der Muhammedaner. Daher ist und bleibt es denn auch für uns ein wichtiges Objekt des Studiums, nicht nur aus theoretischen, rechts-, kultur- und religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten, sondern auch aus praktischen Rücksichten. Je intimer die Beziehungen Europas zu dem muhammedanischen Osten sich gestalten, je mehr muslimische Länder unter europäische Oberhoheit gerathen, um so mehr muss uns

Europäern daran gelegen sein, mit dem geistigen Leben, dem geltenden Rechte und den herrschenden Rechtsbegriffen der Muhammedaner vertraut zu werden.

Solchen praktisch-wissenschaftlichen Erwägungen ist der Plan Eduard Sachau's entsprungen, der durch die Veröffentlichung des vorliegenden Lehrbuchs des muhammedanischen Rechts zur Ausführung gelangte; gleich die ersten Zeilen des Vorworts weisen darauf hin (S. VII):

„In Folge der Ausdehnung der politischen Macht Europas über seine geographischen Grenzen hinaus sind mehrere christliche Staatsoberhäupter zu Souveränen muhammedanischer Länder geworden, und über Millionen von Muslims wird gegenwärtig im Namen eines christlichen Kaisers oder Königs oder einer christlichen Republik Recht gesprochen. So in Britisch-Indien, Nidderländisch-Indien, Algier und den meisten Asiatischen Ländern des Russischen Reiches. So auch in Deutsch-Ostafrika“.

Und etwas weiter (S. IX):

„Der Lauf der Geschichte, der Recht bricht und Recht schafft, hat es mit sich gebracht, dass Christentum und Islam nebeneinander existieren müssen, und das Bestreben der Europäischen Staatsregierungen kann nur darauf gerichtet sein, ihr Verhältniss zu ihren muslimischen Unterthanen möglichst friedlich zu gestalten, eine dauernd friedliche Entwicklung des bürgerlichen Verkehrs zu ermöglichen und zu gewährleisten. Und ein solches Ziel kann nur auf Grund eines Compromisses zwischen dem christlichen Staatsgewissen und dem Gesetze des Islams erreicht werden“.

Der Verf. weist ferner darauf hin, dass (S. XVI ff.) seitdem das Deutsche Reich ein vom Islam kolonisiertes und zum grossen Theil von Muhammedanern bewohntes Kolonialgebiet in Ostafrika besitzt, die praktische Bedeutung der Kenntnisse des muhammedanischen Rechts den Deutschen ganz anders einleuchten muss, als es etwa vor 30 Jahren der Fall war. Aus diesem, sowie aus andern Gründen erschien es dem Verfasser

„als eine zeitgemässe Aufgabe, die hauptsächlichsten Rechtsanschauungen darzulegen, welche die muhammedanische Welt, also den grössten Theil Asiens und grosse Theile Afrikas regieren, nicht bloss für diejenigen, welche durch Amt und Beruf in solche Länder geführt werden, sondern auch für alle diejenigen, welche an der Gestaltung der Beziehungen des Deutschen Reichs zu den Völkern Asiens und Afrikas mitzuwirken berufen sind oder daran Antheil nehmen“.

Es versteht sich von selbst, dass der Verf., wenngleich er bei der Abfassung seines Lehrbuchs in erster Linie die praktisch-wissenschaftlichen Interessen Deutschlands ins Auge fasst, zu gleicher Zeit allen denjenigen eine willkommene Gabe bietet, die sich für das Studium des Islams interessieren; namentlich gilt dies von uns

Holländern, weil sie ca. 25 Millionen muhammedanischen Unterthanen unserer Königin sich eben zu dem Ritus bekennen, den der Verf. sich zur Behandlung auserwählt hat.

Wer das muhammedanische Gesetz wissenschaftlich behandeln will, muss sich nämlich auf eines von den vier orthodoxen Rechtssystemen beschränken. Ein Versuch wie der Van den Berge¹⁾, das muhammedanische Recht zu gleicher Zeit nach zwei von jenen Systemen zu beschreiben, ist von vorn herein verfehlt, und wenn Van den Berg nicht überhaupt seine Aufgabe in laienhaft-oberflächlicher Weise gelöst hätte, so wäre ihm die Unausführbarkeit einer solchen Arbeit von selbst klar geworden.

Von jeher hat unter den muhammedanischen Gesetzeskundigen über viele mehr oder weniger wichtige Fragen Meinungsverschiedenheit geherrscht; manchmal waren es recht unbedeutende Punkte, welche das *odium theologicum* zu Gegenständen heftiger Parteilung machte, und zwar unbedeutend nicht nur nach unserer Ansicht, sondern auch nach der Ansicht einer folgenden muslimischen Generation, welche die Sache kühler und frei von persönlichem Eifer betrachten konnte. Wenn man die Geschichte der muhammedanischen Gesetzesentwicklung verfolgt, so fällt es auf, wie unter den Fugahä jedes Zeitalters aus dem geringsten Anlasse Streit bis zur gegenseitigen Verkettzerung und Verdammung entsteht, und wie auf der andern Seite dieselben Leute immer mit größter Einstimmigkeit bestrebt sind, ähnliche Zänkereien ihrer Vorgänger zu verhüllen und üblen Folgen derselben vorzubeugen. Jede spätere Generation stellt sich die früheren Partaikämpfe auf dem Gebiete der Gesetzeskunde am liebsten als höflichen Gedankenaustausch vor, und der verspätete Friedensschluss wird dann dadurch besiegelt, dass man in Bezug auf die streitige Frage von beiden Seiten sich einem vermittelndem Standpunkte nähert, oder aber sich dahin einigt, dass beide Ansichten ihr Recht haben, indem es Sachverständigen überlassen bleibt, die eine oder die andere mit dem Prädikat „besser“ zu versehen.

Schon seit vielen Jahren habe ich wiederholentlich auf den feinen katholischen Instinkt des Islams hingewiesen; gleichviel ob man die Geschichte des islamitischen Dogmas, der Gesetzeskunde oder der Mystik verfolgt, überall fällt es auf, dass die Orthodoxie Anschauungen und Bräuche, welche ihr anfangs als Neuerungen unerträglich waren, sobald ein bedeutender Teil der Gemeinde sich entschieden zu ihren Gunsten erklärt, in möglichst unschuldiger Form zu assimilieren pflegt. Instinkt nenne ich diesen Zug, weil das Accommodationsprinzip nirgends ausdrücklich formuliert ist, auch von keinem die Gemeinde vertretenden Concilium aufrecht erhalten

1) „De beginselen van het Mohammedaansche recht, volgens de imāms „Aboe Hanifat en Sja'fi“, door Mr. L. W. C. Van den Berg“. Derde druk, Batavia & 's Gravenhage, 1883.

wurde, sondern überall unter den über drei Welttheile verbreiteten Muhammedanern Anwendung fand. Allenthalben fühlte man, dass nur unter dieser Bedingung die Einheit der Gemeinde gegen die immer drohende Gefahr der Spaltung zu schützen sei.

So gross die Virtuosität des Islams im Wahren der Einheit war, auf dem Gebiete der Gesetzeskunde gelang es ihr nicht in gleichem Maasse wie auf dem der Dogmatik, alle unter einer Formel gefangen zu halten. Über das Wesen Gottes, die Ewigkeit des Qur'an, die Prädestination u. s. w. konnten zwei einander entgegentretende Ansichten auf die Dauer nicht friedlich zusammenleben; dasselbe gilt von einigen prinzipiellen Streitfragen auf politischem Gebiete, namentlich von der Frage, wer zur Nachfolgerschaft des Propheten berechtigt sei. Da musste also schliesslich, wer sich der Ansicht der Majorität nicht fügen wollte, als Ketzer oder gar Ungläubiger ausgestossen werden. Die Richtungen, bez. Schulen, die bezüglich der Auslegung und weiteren Deduktion des Gesetzes eigene Ansichten vertraten, sind nicht dazu gekommen, ihre Differenzen ganz aufzugeben, aber, nachdem die Zeit allmählich dem Kampfe der zahlreichen Schulen der Gesetzeskundigen seine Schärfe genommen hatte, haben die vier *Madhab's* (Schulen), welche ihre Schwestern überlebten, sich dazu verstanden, einander gegenseitig als vollkommen orthodox und gleichberechtigt anzuerkennen. Auch so blieb die Einheit bewahrt.

Die Verschiedenheit der Ansichten über Einzelheiten des Gesetzes wurde, mit Berufung auf einen Ausspruch Muhammads, als eine Gnadenerweisung Gottes gegen Muhammads Gemeinde dargestellt; ihre dauernde Berechtigung beruht übrigens auf dem überaus wichtigen Dogma der Unfehlbarkeit der Gemeinde, welche wiederum einem Ausspruche des Propheten zufolge, niemals in einem Irrthume übereinstimmen soll. Der Consensus (*Idjmā'*) der Gemeinde ist thatsächlich die Grundlage der Grundlagen des Gesetzes geworden, und die Schriftgelehrten jedes Zeitalters sind die allein befugten Organe, durch welche der Inhalt jener Übereinstimmung zum Ausdruck kommt.

Zuerst im Jahre 1882¹⁾, nachher bei jeder vorkommenden Gelegenheit, und zuletzt in einem neuerdings erschienenen Aufsatz²⁾ habe ich die von europäischen Schriftstellern manchmal unterschätzte oder missverstandene eminente Bedeutung der *Idjmā'*-Lehre für den Islam dargethan. Es wäre daher überflüssig, hier auf diesen Gegenstand zurückzukommen, wenn nicht Sachau in dem vorliegenden Werke den Consensus etwas ungenau dargestellt und, durch eine falsche, mitgebrachte Anschauung von dieser Rechtsgrund-

1) In Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch Indië (Haag), 4. Serie, VI, 392—421.

2) „Le droit Musulman“ in Revue de l'histoire des religions, Tome XXXVII, p. 1—22 und 174—202, namentlich p. 16—22 und 174—186.

lage irreführend, sogar die Worte des von ihm übersetzten Textes unrichtig wiedergegeben hatte.

§. 687 wird von dem Richter u. a. verlangt, dass er (§ 1, b) „der Übereinstimmung der Genossen“ kundig sei. Im Original steht, ebenso wie in allen Darstellungen der Sache von Fuqahā: „Bekanntheit mit dem Consensus, d. h. der Übereinstimmung der zum Binden und Lösen Befugten aus Muhammads „Gemeinde“. Badjuri sagt ausdrücklich: „Unter Consensus versteht man hier dasjenige, worüber die Genossen, sodann die Späteren sich übereinstimmend geäußert haben“, und etwas weiter: „unter denselben (den zum Binden und Lösen Befugten) sind die Gelehrten zu verstehen, nicht die Laien“. Es hat freilich vor Jahrhunderten Gelehrte gegeben, welche geneigt waren, den unfehlbaren Consensus auf die Genossen des Propheten zu beschränken, wie es ja andere gab, die überhaupt vom Consensus theoretisch nichts wissen wollten. Diese Meinungsverschiedenheit ist aber längst aufgehoben, und abgesehen von einigen Ultra-Hanbaliten, bezw. Wahhabiten, die bis zum heutigen Tag den Consensus der Späteren nicht ohne Vorbehalt anerkennen, sind alle muhammedanischen Rechtslehrer darüber einig, dass das ganze Gesetz in letzter Instanz auf dem Consensus der 'Ulamā beruhe.

Auch die Anmerkung Sachau's §. 700, *ad h.*, gibt weder den Sachverhalt noch die Worte Ibn Qasims oder Badjuri richtig wieder: „Die Lehre von der communis opinio oder dem consensus der maassgebenden Personen in der Gemeinde Muhammed's lässt sich schwer umgrenzen“. Doch kaum schwerer als die Lehre vom Qurān oder von der Überlieferung?

Alles was bezüglich des Gesetzes gelehrt wird, gleichviel ob es sich direkt aus dem Qurān oder aus einer heiligen Überlieferung herleiten lässt, oder aber auf dem Wege der Deduktion mit jenen Quellen in Verbindung steht, alles wird erst durch den Stempel des Consensus gültig. Badjuri selbst scharft seinen Lesern diese übrigens allbekannte Wahrheit auf Schritt und Tritt ein, indem er in der Einleitung zur Behandlung jedes Rechtsinstituts zu sagen pflegt: die Grundlage dieses Instituts ist, vor dem Idjmā', diese Qurānstelle oder jene Überlieferung.

Die Wissenschaft von dem, was der Qurān und die Überlieferung lehren, oder was die Deduktion mit Recht daraus ableitet, erfordert eine Arbeit auf grammatischem, historischem, kritischem, exegetischem Gebiete, zu welcher höchstens einzelne Gelehrte im Stande wären. Die ganze Gemeinde bedarf aber zu jeder Zeit der Sicherheit, dass ihr religiöses Gesetz, so wie es gelehrt wird, göttlichen und nicht menschlichen Ursprungs sei. Hier bietet ihr die Consensuslehre die gleiche Aushilfe, welche die Lehre von der Tradition der katholischen Kirche leistet.

Selbst die Differenz der Rechtsschulen ist im Consensus begründet; der Muhammedaner ist verpflichtet, Bekenner eines andern

Madhabs als gleichberechtigte Glaubensbrüder anzuerkennen, sich selbst aber in streitigen Punkten der Lehre seines Madhabs zu unterwerfen, weil die übereinstimmende Ansicht der Gelehrten seiner Zeit ihm das zur Pflicht macht.

Im engeren Sinne steht der Consensus (*Idjma'*) als die Gesamtheit der Fragen, worüber keine Meinungsverschiedenheit waltet, der Differenz (*Ichtisaf*) gegenüber d. h. der Gesamtheit der Fragen, worüber die Ansichten der vier Madhabs auseinandergehen. Auch in diesem Sinne aber gilt von der Lehre vom Consensus keineswegs, dass sie „sich schwer umgrenzen lässt“. Wohl lässt sich sagen, dass es vom Individuum viel verlangt sei, alle die einzelnen Fragen, über welche die vier Schulen übereinstimmen, auswendig zu wissen. Dies sagt dann auch Badjuri, und er fügt hinzu, dass dem Richter und dem Mufti nur solche Bekanntschaft mit denselben zur Pflicht gemacht wird, welche sie vor Entscheidungen oder Gutachten behütet, die gegen alle vier Madhabs verstossen.

Hätte Sachau die Bedeutung des Consensus richtig aufgefasst, so wäre ohne Zweifel dieser ganze Passus anders redigiert worden, und nicht gesprochen worden von „jeder einzelnen Bestimmung, die „unter diesem Titel [NB. des alle Titel umfassenden Consensus] überliefert wird“, noch von „diesem Theil der juristischen Überlieferung“.

Genug, wenn wir von den Sekten Abstand nehmen, müssen wir bei der Behandlung des muslimischen Rechts eine Wahl treffen zwischen „den vier Schulen“, welche sowohl die Grenzen des Consensus als der von diesem erlaubten Differenz darstellen.

Die praktischen Gründe, welche Sachau zur Bearbeitung des schäfi'itischen Rechtes bestimmten, müssen wir billigen. In Deutsch-Ostafrika ist die schäfi'itische Schule die vorherrschende, während eine von Oman eingewanderte Minorität sich zur ibaditischen Sekte¹⁾ bekennt, und der hanafitische Ritus sowie der Schi'itismus nur durch Fremde vertreten sind.

Über die jetzige Bedeutung des schäfi'itischen Gesetzes in Ägypten hat Sachau's ägyptischer Helfer Muhammed Nassar ihm zu grosse Dinge erzählt (vgl. namentlich S. XVIII—XIX). Das hanafitische Recht sollte „in Ägypten nur durch einige fette Staatspfründen gehalten“ werden! Von mehr Bedeutung als diese Pfründen ist doch wohl die Thatsache, dass in Ägypten gleichwie in nahezu allen Ländern, die unter türkischer Oberhoheit stehen,

1) Es wäre dennoch interessant, die Gesetzesentwicklung bei dieser abseits von dem grossen Wege gebliebenen christlichen Sekte zu verfolgen. Sachau's Aufsatz: „Muhammedanisches Erbrecht nach der Lehre der Ibaditischen Araber von Zanzibar und Ostafrika“ in den *Sitzungsberichten der Akademie der Wissenschaften zu Berlin* vom 16. Februar 1894, S. 150 ff., trägt nur wenig zur Kenntnis jener Sekte bei, da das Erbrecht bei den verschiedenen Schulen und Sekten so ziemlich in allen Hauptpunkten übereinstimmt; waren ja alle hier an die ziemlich detaillierten Bestimmungen des Qur'an gebunden. Sachau hätte lieber irgend ein anderes Kapitel aus dem ibaditischen Fiqh darstellen sollen.

nur nach hanafitischem Rechte Urtheile gesprochen werden¹⁾. In denjenigen Theilen des Landes, wo Jahrhunderte lang der schäffitische Ritus geherrscht hat, ist jetzt von dieser Herrschaft nur das fleissige Studium des Fiqh und die private Beachtung derjenigen Vorschriften des schäffitischen Gesetzes geblieben, welche sich dazu eignen, also in erster Linie der in engerem Sinne religiösen Anordnungen, welche Sachau in seinem Lehrbuch nicht behandelt.

In den letzten Jahrhunderten, welche der Osmanenherrschaft vorangingen, hatte die schäffitische Schule unbedingt den Vorrang vor ihren Schwestern gewonnen; unter den Fürsten der wichtigsten Länder und den bedeutendsten Gelehrten war dieses Madhab am reichsten vertreten, und das Ansehen desselben war in Zunahme begriffen, obgleich in den meisten Ländern die Fürsten auch die Bekenner anderer Riten nicht nur mit Muftis, sondern sogar mit Richtern ihres Ritus versahen.

Seit dem Anfang des 16. Jahrhunderts n. Chr., als die Osmanensultane den grössten Theil der muslimischen Welt unter ihre Herrschaft brachten, war die Befestigung der Orthodoxie ein Objekt ihrer grössten Fürsorge, und zeigten sie dabei, soviel der orthodoxe Consensus nur zulies, ihre grosse Vorliebe für das hanafitische Madhab. In meinem „Mekka“ habe ich an einigen Beispielen gezeigt, wie noch jetzt türkische Beamte und Gelehrte manchmal geneigt sind, den allgemein anerkannten Grundsatz der Gleichberechtigung der vier Madhabs stellenweise zu vergessen. Viele hanafitische Gelehrte verfechten die Lehre, Übertritt aus einem andern Madhab zum hanafitischen sei erlaubt, nicht aber das Umgekehrte.

Im Anfang der Türkenherrschaft geboten politische Rücksichten, die Pluralität der Qadis an verschiedenen Hauptorten, wo mehrere Madhabs Bekenner hatten, einstweilen unbehelligt zu lassen. Sobald aber die Centralregierung sich kräftig genug fühlte, hat sie überall die einheitliche Gerichtsverwaltung nach ihrem eignen Madhab eingeführt und den Bedürfnissen der Bekenner anderer Riten nur insofern Rechnung getragen, dass sie, wo es wünschenswert erschien, besoldete Muftis der vier Riten anstellte. So blieb die Gewissensfreiheit innerhalb des orthodoxen Islams gesichert; jeder kann nach seinem Madhab leben und in Fällen des Zweifels über die Lehre desselben autoritative Auskunft einholen, aber da, wo die Entscheidung der öffentlichen Gewalt angerufen wird, trifft sie dieselbe nach ihrem Ritus.

Dies gilt von Ägypten ebenso wie z. B. vom Hidjaz; auch in letzterem Lande — dies hätte im Vorworte Sachau's Erwähnung verdient — bekennt sich die Majorität der Bevölkerung immer noch zum schäffitischen Madhab, aber ebenso wie in Ägypten hat

1) S. XIII wird diese Thatsache von Sachau selbst in einem Citat aus einem Gutachten von einem ibaditischen Juristen in Zensibar mitgeteilt.

hier dieses Maßstab seine praktische Bedeutung zum grossen Theile eingebüsst, seitdem die Richter von Constantinopel aus angestellte Hanafiten sind.

Das hanafitische System wird in Cairo fleissig studirt; seit 1870 (1287 H.) ist der hanafitische Mufti Muhammad al-'Abbās al-Hifnī al-Mahdī Rektor der Azhar-Universität¹⁾, und von diesem Gelehrten ist eine Reihe von offiziellen Gutachten (Fatwas) über Rechtsfragen veröffentlicht, die in Ägypten während seiner Amtsthätigkeit vorgekommen sind; diese Fatwas füllen sieben 1801—1804 der Hidjah in Cairo gedruckte stattliche Bände.

Grössere Bedeutung als für Ägypten hat daher das schäfiitische System heutzutage für Länder, die, wie Deutsch-Ostafrika, Süd-arabien, Malabar, Coromandel, die Straits settlements, Niederländisch-Indien und die malaisischen Ränder des Reiches Siam, von türkischem Einflusse nicht oder nur wenig berührt worden sind. Damit ist aber Sachau's Wahl genügend begründet.

Der Verf. hat sich die Aufgabe gestellt, „eine Einführung in das Verständniss des schäfiitischen Rechts zu geben“ (S. XXVII) und hat sich deswegen auf die Behandlung derjenigen Kapitel beschränkt, welche er (S. XXVI) die „rein juristischen“ nennt. Dass eine solche Wahl nicht ohne Willkür vor sich gehen kann, gesteht Sachau zum Theil ein, weil manches in den Abschnitten, die er zum Ceremonial-Gesetz rechnet, in die rein-juristischen Kapitel hinübergreife. Abgesehen davon, leuchtet es mir nicht ein, aus welchem Grunde z. B. das Kapitel von der „Gemeindesteuer“ (Zakāt) übergangen ist. Der Verf. sagt (S. 780, Anm.), seines Wissens habe von der ganzen Zakāt-Gesetzgebung nur noch das von der Religion und guten Sitte geforderte Zakāt al-fitr praktische Bedeutung, aber unseres Wissens liegt die Sache leider Gottes anders. In einem grossen Theile Javas wird das Zakāt vom Reis, also der Zehnte vom Hauptprodukte des Landbaues, regelmässig von Seiten der muslimischen Richter (*Panghulu's*) erhoben und dient, zum Ärger vieler Frommen, hauptsächlich zum Unterhalt dieser Richter, ihrer Gehilfen, der Moscheediener u. s. w., sodass hier die Worte Ibn Hadjar's († 1565) in einem seiner Fatwas noch volle Anwendung finden: „Es ist aber ein allgemein verbreitetes Übel, dass „die Richter unserer Zeit das Zakāt ganz für sich nehmen, und „das ist absolut verkehrt“²⁾. In anderen Theilen Javas, wo die Panghulu's weniger Ansehen geniessen, geben die Ackerbauer ihr Zakāt den Religionslehrern, Studenten, frommen Bedürftigen u. s. w.

1) Mit Unrecht glaubt Sachau (S. XXI), der schäfiitische Mufti El-Imbābī sei bis 1898 Rektor der Universität gewesen.

2) وقد عمت البلوى في قضاء العصر باخذهم الزكاة مطلقا وهو خطأ مطلقا.

In Atyéh aber ist die Zakátgesetzgebung eine Hauptursache der fortwährenden Unruhe. Gestützt auf das Gesetz, demzufolge ein Theil des Zakát auf den heiligen Krieg verwendet werden soll, erheben die 'Ulamá diese Steuer, welche früher hier ähnlich wie auf Java verwendet wurde, und verfügen sie dadurch über die Mittel zur Gründung eines *imperii in imperio*, dem die alten Landeshäupter nicht gewachsen sind. Die Neigung der Bevölkerung und mancher von ihren Häuptern zum Frieden wird von jenen Gesetzeskundigen im Namen Gottes wie eine gefährliche Krankheit bekämpft; in früheren Zeiten nahmen sie den zweiten Rang im Staate ein, und mit Recht befürchten sie von der Wiederherstellung der Ordnung den Untergang ihrer Macht').

In Arabien wird das Zakát von Korn, Dattelpflanzungen und Vieh bezahlt, und manchmal hört man das Verhältniss eines Stammes zu einem mächtigen Haupte so definieren, dass jener diesem sein „Ziká“ bringe. Auch in andern Ländern, wo der Bauer nicht mit andern Steuern überlastet ist, gilt das Zakát-Gesetz nach wie vor in gleicher Weise wie andere Theile des Gesetzes des Islams, d. h. man befolgt es, soweit die Umstände es gestatten, obgleich mit vielen Missbräuchen im einzelnen.

Sachau weist selbst darauf hin (S. XXVII, Anm.) dass die Kapitel über Glaubenskrieg und Gemeindesteuer (= Zakát) die Grundlagen der gesamten Steuergesetzgebung des Islams enthalten. Warum hat er denn beide Kapitel fortgelassen, zumal die Gemeindesteuer auch jetzt noch hohe praktische Bedeutung hat und anlässlich des Glaubenskriess die Grundlagen des Sklavenrechts besprochen werden, von welchem letzterem er den andern Teil (von der Freilassung) „auszulassen nicht für zweckmässig hielt“ (S. XXVII)?

Es liessen sich noch manche ähnliche Bemerkungen gegen die vom Verf. getroffene Wahl vorbringen, aber der Hauptfehler ist der, dass der Verf. nicht nach einem der Natur der Sache entsprechenden, durchführbaren Prinzip verfahren ist.

Wer den oben in seinen grössten Hauptzügen angedeuteten Entwicklungsgang des muslimischen Gesetzes richtig ins Auge fasst, muss, wenn er Andere in das Verständnis dieses Gesetzes einführen will, sich für einen von zwei möglichen Gesichtspunkten entscheiden. Entweder handelt es sich darum, den Lesern einen richtigen Einblick in ein Gesetz zu gewähren, das zwar zum grossen Teil rein theoretisch ist, aber dennoch als pädagogisches Instrument für die Kenntnis des Geistes der muslimischen Gesellschaft die höchste Wichtigkeit hat, oder aber der Lehrer bezweckt seine Leser mit denjenigen Theilen jenes Gesetzes einigermaassen vertraut zu machen, welche noch heutzutage in muslimischen Stanten als Gesetz Anwendung finden.

1) Über das Zakát in Atyéh ist zu vergleichen mein Werk „De Atyéhers“, I, 77, 249, 290 ff.

Im ersten Falle thut man am besten daran, kein Kapitel unerörtert zu lassen, denn alle haben für die Charakteristik des Ganzen ihren Wert und hängen mit einander aufs engste zusammen. Ist man jedoch aus andern Gründen, wie etwa wegen Beschränktheit des verfügbaren Raumes, genöthigt, eine Wahl zu treffen, so wird man am ehesten diejenigen Kapitel auslassen, die für den Geist der Lehre am wenigsten charakteristisch sind. Ein sehr grosser Theil des IV. Buches (Sachenrecht) von Sachau's Werk könnte dann ohne Schaden ausfallen, wohingegen das in hohem Grade für den Islam charakteristische Kapitel vom Glaubenskrieg, welches immerfort das muslimische Urtheil über andere Religionen und deren Bekenner, über nichtmuslimische Rechtsinstitute, über die Rechte Andersgläubiger im muhammedanischen Staate u. s. w. bestimmt, unbedingt Aufnahme verdienen würde, ebenso wie das Kapitel von der Gemeindesteuer, über Schwur und Gelübde. Wenn dann noch Raum verfügbar wäre, würde sich doch auch eine Inhaltsübersicht der im engeren Sinne religiösen Kapitel empfehlen, um dem Leser recht klar zu machen, wie diese Gegenstände mit jenen „rein juristischen“ für die muslimische Denkungsart ganz *unius generis* sind.

Im andern Falle aber, wenn man die Praxis der heutigen Gerichtsverwaltung zum Maassstab nimmt, hat man zu bedenken, dass, abgesehen vom Ceremonialgesetz, das Familien- und Erbrecht seit vielen Jahrhunderten in nahezu allen muslimischen Ländern das einzige Gebiet bilden, wo der *Schar'* (das göttliche Gesetz) wirklich herrscht. Sachau (S. IX) nennt es ein glänzendes Zeugniß für den Scharfblick von Warren Hastings, dass ihm diese in die Augen springende Thatsache nicht verborgen geblieben ist, obgleich auf den nächstfolgenden Seiten S. selbst hervorhebt, dass das gleiche Verhältniss von Theorie und Praxis des Gesetzes in Algerien, Niederländisch-Indien und Ägypten existiert. Sachau wird doch kaum glauben, dass dieser Umstand dem „Eingreifen Europas in die wirtschaftlichen Verhältnisse des Islams“ zu verdanken sei. Der Islam hatte sich, wie wir oben sahen, längst voll und ganz unabhängig von jeder intimen Berührung mit Europa, selbst von einem guten Theile seines eigenen Gesetzes emanzipiert, wie die Gesetzeskundigen seit Jahrhunderten auf jeder Seite ihrer Bücher klagen¹⁾. Dies

1) Im letzten Kapitel meines „De Aytchers“ (II, S. 295 ff.) habe ich das Thema des Verhältnisses von Theorie und Praxis des muhammedanischen Gesetzes ausführlicher erörtert und beispielsweise darauf hingewiesen, dass sogar in dem fanatischen, von der übrigen Welt ziemlich abgeschlossenen Hadramaut das Gewohnheitsrecht dergestalt zur Herrschaft gelangt ist, dass ein Gesetzeskundiger jenes Landes in einem Werke darüber klagt, die Kennntnis des göttlichen Gesetzes sei „zum Luxusartikel ohne Werth geworden, und derjenige, der „es verstehe, gewinne dadurch zur Belohnung seiner mühsamen Studien bloss „etwas Ruhm wegen seiner Bekanntheit mit den Bestimmungen und seines „Verständnisses derselben, weil man sich in der Praxis so gut wie gar nicht „um dasselben kümmere“.

Gesetz war weder von dieser Welt, noch auf die praktischen Bedürfnisse derselben eingerichtet; man beschränkte sich also darauf, es hoch zu verehren, ohne sich im Leben viel darum zu kümmern.

Die Muhammedaner betrachteten zwar das ganze Fiqh als göttlichen Ursprungs, aber trotzdem machen sie einen bedeutenden Unterschied zwischen den verschiedenen Kapiteln in Bezug auf ihren religiösen Charakter. Von dem Ceremonialgesetz versteht sich dies von selbst; wer sich darnach nicht kümmert, ist ein Sündler. Aber auch die Familiengesetze haben ihre besondere Heiligkeit, wie wohl überall in der Welt; Vergehen gegen dieselben werden ganz anders beurtheilt als etwa Abweichungen vom Sachen- und Obligationenrecht m. s. w. Zwar gilt die Übertretung des Wucherverbots als eine schwere Sünde, aber sonst steht es dem Eigenthümer frei, über das Seinige in anderer als der vom Gesetze angeordneten Weise zu verfügen. Der Faqih mag einen von ihm nach Landesbrauch abgeschlossenen Vertrag „ungiltig“ nennen; wenn darüber Streit entstehen sollte, wird dieser doch den Verwaltungsbehörden unterbreitet, welche die Giltigkeit nach anderm Maasstabe beurtheilen.

Seit Jahrhunderten haben ja die Verwalter von Reichen und Provinzen die Gerichtsverwaltung zum guten Theil an sich gezogen, und ihre Urtheilsprüche gründen sich theilweise auf Landesbrauch, theilweise auf Willkür. Nominell steht dabei den Parteien die Berufung auf den Qâdi zu, aber dieser ist selbst meistens eine Creatur der executiven Gewalt; er verfügt nicht über die Mittel zur Execution von Urtheilen, welche der Verwaltung nicht genehm sind, und in den meisten Fällen wagt er es nicht einmal, sich in Sachen einzumischen, welche gewohnheitsmäßig an anderer Stelle verhandelt werden.

In Mekka, wo keine Spur von europäischem Einfluss bemerkbar ist, liegt die Sache ganz ebenso; auch dort versteht die Laienwelt unter *sch-Schar* (verkürzt aus *Méhkamât sch-schar*) den Gerichtshof, wo Prozesse über Ehe und Vormundschaft, Erbrecht, fromme Stiftungen geführt werden, und betrachtet sie andere Angelegenheiten als zum *Diwân*, dem Bureau des Gouverneurs, gehörig. Wie ich in meinem „Mekka“ weiter ausgeführt habe, ist im populären Bewusstsein von der unumschränkten richterlichen Befugnis des Qâdis nur dies übriggeblieben, dass das Volk in seltenen Fällen, wo schreiendes Unrecht Empörungen veranlasst, zum Hofe des Qâdis eilt, um von diesem die Wiederherstellung der göttlichen Ordnung zu verlangen; der Qâdi macht sich dann aber mit vernünftiger Eile aus dem Staube.

Es bleibt also dabei, dass sich ohne jegliche fremdartige Einwirkungen in der muslimischen Welt eine zwiefache Gerichtsverwaltung ausgebildet hat, welche man mit gewissen Rechten die geistliche und die weltliche nennen kann. Der erstere ist die Aufrechterhaltung

der eigentlich religiösen Anordnungen, sowie der Familien- und Erbrechtsgesetze ziemlich unbeschränkt überlassen, und auf diesem Gebiete gilt also das göttliche Gesetz; zum Theil auch noch, wo von frommen Stiftungen oder von den civilrechtlichen Folgen von Gelübden etc. die Rede ist, aber schon hier ist das geistliche Gericht nicht ganz unabhängig von den weltlichen Behörden. Andere gesellschaftliche Verhältnisse werden durch weltliche, meistens ungeschriebene Gesetze beherrscht, die nur hie und da Spuren von Einwirkung des heiligen Gesetzes zeigen.

Hieraus ergibt sich ohne weiteres, dass eine Einführung in das Studium des Fiqh, welche sich von rein praktischen Rücksichten leiten lässt, zunächst das Familien- und Erbrecht eingehend darzustellen hat, und sich bezüglich aller anderen Kapitel auf die Andeutung einiger leitenden Gedanken beschränken kann. Jedemfalls kommt auch hier wieder das Sachen- und Obligationenrecht erst in letzter Linie in Betracht; eher das Kapitel von der Gemeindesteuer; das von den Gelübden, weil dieselben überaus häufig vorkommen, zum Theil Gelübde religiöser Natur, zum Theil solche, die man zur Umgehung des Wucherverbotes oder des Verbotes der Bestechung ablegt; das vom Glaubenskrieg, weil in bewegten Zeiten die Handlungen der Muhammedaner durch dessen Inhalt inspiriert werden.

Das Gerichtsverfahren verdient natürlich ebenfalls Besprechung, weil auf dem kleinen Gebiete des Rechts, wo das muslimische Gesetz noch praktische Geltung hat, die Befolgung der muslimischen Prozessordnung unerlässlich ist. Sachau's Behauptung, jenes Gerichtsverfahren gebe seines Erachtens einer christlichen Regierung keinerlei Anstoss (S. XI), klingt freilich etwas sonderbar, wenn man bedenkt, dass z. B. das Zeugnis von Christen oder anderen Nichtmuhammedanern unter keinen Umständen als gültig angenommen wird!

Sachau scheint mir also bei seiner Wahl kein logisches Princip zu Grunde gelegt zu haben, da er auf alle Fälle Überflüssiges den Platz von solchen Kapiteln hat einnehmen lassen, deren Behandlung von jedem Gesichtspunkte aus erwünscht wäre. Aber mit Recht hebt er (S. XXVIII) hervor, dass keine Wiedergabe arabischer Rechtsbücher je die Originale ersetzen kann, und warnt daher seine Leser vor der Meinung, sein Lehrbuch enthalte so ungefähr alles Nöthige.

Viel vom Nöthigen enthält es ohne Zweifel, aber einem wesentlichen Bedürfniss derjenigen, die man in das Verständniss des muslimischen Rechts einführen will, hat Sachau so gut wie gar keine Rechnung getragen. Zwar hat er Recht, wenn er sagt (S. XXIV), die muslimischen Studenten studierten die juristische Einleitungswissenschaft von den Quellen des Rechts und den Methoden der Rechtsdeduktion erst nach den Pandekten; es giebt sogar viele Fiqhā, die von jener Wissenschaft nur das erlernen, was beiläufig in den Fiqh-Büchern gesagt wird,

aber für europäische Studierende eignet sich eine solche unlogische Methode gar nicht.

Bei den Muhammedanern hat jene, an sich verkehrte, Reihenfolge ihren historischen Grund. Das Fiqh hatte schon eine gewisse Höhe der Entwicklung erreicht, bevor man auf den Gedanken kam, die seit langer Zeit befolgte Methode systematisch darzulegen. Der Europäer, der zuerst mit muslimischem Recht bekannt wird, muss aber vor allen Dingen wissen, welche Bedeutung und Autorität die arabischen Rechtsbücher haben und in welchem Zusammenhang dieselben mit dem Qur'an und der Überlieferung stehen. Es herrschen darüber unter Laien und Orientalisten so ganz irrige Anschauungen, dass man einer Darstellung der *Furū'* (einzelner Bestimmungen) unbedingt eine knappe, klare Darstellung der *Uṣūl* (Grundlagen) voraus schicken muss.

Sachau bemerkt gelegentlich (S. XV), es charakterisiere „die Art der Überlieferung und des Studiums der Rechtswissenschaft bei den Muhammedanern, dass die Werke dieses Meisters (as-Schāfi'i's) über den Commentaren seiner Schüler fast vergessen sind.“ Ganz richtig¹⁾; aber kein Leser kann daraus errathen, dass die Lehre vom Consensus der unfehlbaren Gemeinde die heutigen Gelehrten für unfähig erklärt, ihre Kenntnis vom Gesetze aus jenen älteren Werken zu schöpfen.

Die Frage, ob es jetzt noch zur selbständigen Erforschung der Gesetzesquellen befähigte Gelehrte geben könne, wird wohl einmal von den Juristen besprochen, aber für die Praxis ist sie müßig, denn darüber sind alle einig, dass es keinen *Mudjtahid muftaq* giebt, dass sogar niedere Grade des *Idjtihad* keinem jetzigen Gelehrten erreichbar sind. Die Erfordernisse zum Richter, wie sie Sachau in Buch V, § 1 nach Badjuri mittheilt, kommen zwar in allen Fiqh-Büchern vor, aber sie gehören zur idealen Theorie, und alle Richter, Muftis u. s. w. der Realität sind zweifelsohne *Muqallids*, fest gebunden an die Autorität ihres Maḏhab, ja selbst innerhalb des Maḏhab ist ihre Befugniss noch beschränkt auf den Gebrauch der späteren Rechtswerke.

Der Islam hat ebenso wie die katholische Kirche ganz richtig verstanden, dass eine unfehlbare Gemeinde, will sie einigen Vortheil aus ihrer Unfehlbarkeit ziehen, zu jeder Zeit lebendige Organe ihres Consensus haben muss, damit nicht verschiedene Anschauungen über den Sinn geschriebener Texte die Übereinstimmung illusorisch machen. Wenn jetzt noch Gelehrte über den Sinn von Schāfi'i's Worten differieren könnten, so gäbe es kein einheitliches schāfi'-tisches Maḏhab.

Diesen Thatbestand hat Sachau verkannt, und darum hat er

1) Nicht ganz richtig ist die Behauptung, dass „bis jetzt noch nicht ein einziges der Werke des Meisters gedruckt“ sei, denn die *Riḍi'ah* ist vor einigen Jahren in Cairo herausgegeben.

(S. 699) die Ansicht Badjurt's falsch wiedergegeben. An der Z. 20 ff. der citierten Seite übersetzten Stelle citiert Badjurt die zwei Ansichten über die Möglichkeit der Existenz eines *Mudjtahid muflaq* in späterer Zeit, äussert aber nicht seine eigene Ansicht. Was Sachau für diese Äusserung angesehen hat, gehört noch zum Citate von Ibn Daqiq al-'Id. Letzterer behauptete im Gegensatz zu Ghazali, es könne auch in späteren Zeiten absolute Mudjtahids geben, und er führt als Beweis das Zeugniß von drei älteren Gelehrten an, die von sich selbst aussagten, sie erkannten die Autorität as-Schafi's nicht ohne Prüfung an. Von der Epoche jener Gelehrten gelte also nicht (so führt Ibn Daqiq al-'Id fort) die Behauptung Ghazali's, sie sei ohne Mudjtahids.

Badjurt fand hier an dieser Stelle keinen Anlaß, seine eigene Ansicht noch einmal zu formulieren, weil er das im Anfange seines Werkes schon ausführlich gethan hatte. Die Stelle (I, S. 31) scheint Sachau entgangen zu sein; ich halte sie für wichtig genug sie hier zu übersetzen¹⁾: „*Idjtihad* heisst ferner das Ableiten „gesetzlicher Bestimmungen aus dem Buche (dem Qurán) und dem „Beispiel des Propheten (der Sunnah). In diesem Sinne hat es „ungefähr seit dem Jahre 300 der Hidjah zu existieren aufgehört. „As-Sufi behauptete zwar, dass es noch immerfort existiere bis „zum Ende der Zeit, und er stützte sich dabei auf das Wort des „Propheten: „Gott wird alle hundert Jahre einen Mann senden, der „dieser Gemeinde die Sache der Religion aufs Neue herstellen wird“. „Diese Beweisführung wird aber hinfällig, wenn man bedenkt, dass

1) Ich citiere die treffliche Ausgabe von 1279 H. (1855), welche von dem muhammedanischen Gelehrten allen späteren wegen ihrer Korrektheit vorgezogen wird. Der Text lautet: *والاجتهاد ثم استعمل في استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وقد انقطع من نحو الثلثمائة واتبع لجلال السيوطي بقاؤه الى آخر الزمان واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم يبعث الله على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الامة امر دينها ومنع الاستدلال بان المراد بمن يجدد امر الدين من يقرر الشرائع والاحكام لا المجتهد المطلق وخرج به مجتهد المذهب وهو من يستنبط الاحكام من قواعد امامه كالزملي ومجتهد الفتوى وهو من يقدر على الترجيح في الاقوال كالرافعي والنووي لا كالزملي وابن حجر فانهما لم يبلغا مرتبة الترجيح بل هما مقلدان. فقط وقال بعضهم قبل لنا ترجيح في بعض المسائل بل والمشير الملسي ايضا.*

„die Worte: der die Sache der Religion aufs Neue her-
stellen wird bedeuten: der die gesetzlichen Anord-
nungen und Bestimmungen befestigen wird, dass sie
aber nicht den absoluten Mudjtahid bezeichnen. Wenn es nun
heisst, absolute Mudjtahids gebe es seit dem Jahre 800 nicht mehr,
so bleiben die Mudjtahids innerhalb des Madhab von dieser Sentenz
unberührt, das sind solche, welche wie al-Mizni gesetzliche Be-
stimmungen aus den Grundthesen ihres Imáms abzuleiten ver-
mochten; ebenso die Fatwa-Mudjtahids, das sind solche, welche
wie ar-Ráfi und an-Nawawi im Stande waren, verschiedene An-
sichten (ihrer Vorgänger) selbständig gegen einander abzuwägen.
Zu letzterer Klasse gehören aber ar-Ramli¹⁾ und Ibn Hadjar²⁾
nicht mehr; diese haben den Rang des Abwägens nicht erreicht,
sondern sie sind nichts mehr als Muqallids (Nachbeter). Es giebt
jedoch Leute, die behaupten, auch diess beiden seien in Bezug
auf einzelne Fragen zum Abwägen befugt gewesen, ja das gelte
sogar von as-Schabrámilí“.

Man sieht also, wie weit Bádjári von der Ansicht entfernt
ist, die ihn Sachau (S. 699) zuschreibt, es könne zu jeder Zeit
„generelle Mudjtahids“ geben, und der Richter habe die Wahl, er
könne als Mudjtahid auftreten, oder sich darauf beschränken, die
Grundsätze einer der vier genannten Meister zu vertreten.

Ich kann in dieser Anzeige nicht alles geben, was der Anfänger
von der Uqulwissenschaft zu wissen braucht, um mit Vortheil zum
Studium der einzelnen Rechtsätze übergehen zu können. Nur soviel
sei hervorgehoben, dass seit dem 18. Jahrhundert n. Chr. mit all-
mählich zunehmender Entschiedenheit die ganze scháfiitische Welt
den Hauptwerken des Ráfi und Nawawi die höchste Autorität zu-
erkannt hat, und dass seit dem 16. Jahrhundert n. Chr. die beiden
Commentare auf Nawawi's Minhadj: die *Tuhfa* von Ibn Hadjar
und die *Nihajja* von ar-Ramli als die Gesetzbücher des
scháfiitischen Ritus betrachtet werden.

Differenzen zwischen Ibn Hadjar und ar-Ramli gaben im An-
fang Anlass zu heftigen Streitschriften³⁾ zwischen den Hadjaríjín,
welche hauptsächlich in Hadramaut, Jemen⁴⁾, Hidjaz sassén, und

1) Diese beiden Gelehrten des 16. Jahrhunderts n. Chr. sind die grossen
Leitsterne aller späteren Scháfiiten.

2) Bis zum heutigen Tage unterscheiden sich die gelehrten Verfasser
grösserer scháfiitischer Rechtsbücher von einander durch ihre Neigung für
ar-Ramli oder für Ibn Hadjar, aber sie bekämpfen einander deswegen nicht
mehr. Bádjári beruft sich in den meisten Punkten, über welche die berühmten
Lehrer mit einander differirten, auf ar-Ramli.

3) Die Schule von Zebid in Jemen, von welcher Sachau (S. XIV) sagt,
sie scheine gegenwärtig in süd-arabischen Ländern eine bedeutende Rolle zu
spielen, war vielmehr seit Jahrhunderten ein berühmter Hort der scháfiitischen
Gesetzkunde, wohn auch aus östlichen und nördlichen Ländern viele Studie-
rende reisten. Aber seitdem der Handel Südarabiens seine internationale

den Ramlijjān, die in Ägypten und Syrien arbeiteten. Allmählich wurde der katholische Instinkt des Islams jedoch wieder wach, und jetzt gelten die beiden Meister des 16. Jahrhunderts unbestritten als die einander ergänzenden und befestigenden Erneuerer der Sache des schäfi'tischen Maḡhaba. Zwar nehmen Rāfi' und Nawawī einen bedeutend höheren Rang ein, aber dem Consensus gelten Ibn Ḥadjar und ar-Ramālī als unumgängliche Vermittler des Verständnisses der Schriften jener „beiden Scheiche“.

Wenn nun, wie wir gesehen, so eminente Gelehrte des 16. Jahrhunderts als einfache Muqallids betrachtet werden, während nur Einzelne geneigt sind, ihnen in einigen Fragen den niedrigsten Grad der Selbständigkeit zuzuerkennen, so versteht man, welchen Werth die Diskussion über die Möglichkeit eines *Mudjtahid muṭlaq* für die Praxis hat.

Übrigens tritt in der Darstellung der schäfi'tischen Rechtsliteratur, welche Sachau S. XVIII—XXIV giebt, die alles überragende Bedeutung der *Tuhfat* und der *Nihājah* keineswegs hervor. Kein Leser wird, wenn er diese Kommentare S. XXIII als *b* und *c* der vierten Gruppe aufgeführt und als berühmte, lehrreiche, aber jetzt weniger für das Studium als zum Nachschlagen benutzte Werke charakterisiert findet, die geringste Ahnung davon bekommen, dass alle übrigen Bücher, welche Sachau aufführt oder noch hätte aufführen können, ihre Autorität nur ihrer Übereinstimmung mit *Tuhfat* und *Nihājah* entlehnen. Die älteren Bücher, welche irgendwie bedeutend von diesen beiden abweichen, sind obsolet; die neueren Schriftsteller kennen keine höhere Aufgabe als die treue Wiedergabe und Erklärung der Werke Ibn Ḥadjar's und ar-Ramālī's oder die Behandlung der von diesen Meistern nicht berührten Fragen nach den von ihnen festgesetzten Regeln. Dass die beiden Gesetzbücher weniger für das Studium benutzt werden sollten, ist nicht ganz richtig; nur soviel ist wahr, dass man dieselben den für den Anfänger bestimmten Vorlesungen nicht zu Grunde legt, weil es eben neuere Handbücher giebt, welche den Inhalt von *Tuhfat* und *Nihājah* in leichter, moderner Sprache zugänglich machen. Auch der gelehrte Sprachgebrauch hat selbstverständlich in drei Jahrhunderten manche Änderung erlitten.

Die Literaturübersicht des Verf. giebt also keinen Ersatz für das Fehlen der Einleitung in das Gesetzesstudium.

In der dritten Gruppe führt Sachau (S. XXI) den „vortrefflichen Commentar des Ibn Qāsim“ auf, welchen al-Ḥaṭīb as-Scharbīnī verfasst haben soll und den man vielfach ohne weiteres als al-Ḥaṭīb citiert findet. In schwierigen Fragen (S. XXV) hat Sachau besonders diesen al-Ḥaṭīb zu Rate gezogen. Das gemeinte Werk ist aber gar kein Commentar zu Ibn Qāsim, sondern

Bedeutung verloren hat, ist auch die Pflege der Wissenschaft dort zurückgegangen.

al-Chaṭīb hat, ebenso wie Ibn Qasim selbst, einen Kommentar zu Abū Schudja' geschrieben und diesem den mit letzterem Namen reimenden Titel al-Iqnā' gegeben¹⁾.

Die auf das Iqnā' basierte Glosse²⁾ des Bādjūrī soll in Mekka und Medina geschrieben sein. Hier scheint Sachau die Worte missverstanden zu haben, mit denen Bādjūrī sein Werk schliesst; er sagt dort nämlich, dass es beim Schreiben dieses Werkes als ein besonders segensreicher Umstand zu betrachten sei, dass der Verfasser einige Sätze in der unmittelbaren Nähe der Ku'bah und ebenso einige Sätze (بعض عبارات) nahe dem Grabe des Gottesgesandten geschrieben habe, während das Ganze am Geburtstage des grossen Heiligen Ägyptens, Sidi Ahmed al-Badāwī, abgeschlossen worden sei.

Es ist übrigens allgemein bekannt, dass Bādjūrī's Glosse nichts anderes enthält als die Kollegienhefte, welche der Cairiner Mufti jahrelang im Azhar zur Erläuterung von Ibn Qasim's Kommentar gelesen und natürlich immerfort vermehrt und revidiert hat. In ähnlicher Weise entstehen alle derartigen Werke. Wer die muslimische Gedankenwelt kennt, wird es verstehen, dass der Mann, als er in höherem Alter die Pilgerfahrt nach Mekka und Medina machte, Werth darauf legte, den eigens dazu mitgenommenen Heften in jenen heiligen Städten ein paar Sätze hinzuzufügen. Weiteres über Bādjūrī werde ich unten geben.

Zur vierten Gruppe der von Sachau aufgeführten Rechtswerke hatte es, angesichts ihrer ganz einzigen Wichtigkeit, Erwähnung verdient, dass alle diese Werke durch das Muḥarrar auf eine Reihe von Büchern Ghazālī's (al-Chulāṣah, al-Wadīh, al-Wasīṭ, al-Basīṭ), durch diese auf die Nihājah des Imam al-Ḥaramain und so auf al-Buwaṭī zurückgehen. Unter den Kommentaren zum Minhādī hatte wenigstens auch der al-Mughnī genannte von al-Chaṭīb (nicht weniger berühmte als sein Iqnā') aufgeführt werden sollen.

Die fünfte Gruppe hat der Verf. nicht kennen gelernt, obgleich sie in Ostafrika, wie übrigens auch in Niederländisch- und Britisch-Indien und in Mekka, besonders geschätzt ist. So führt er denn auch das Qurraṭ al-'ain als einen Kommentar zum Faṭḥ al-Mu'in auf, während das Verhältniss gerade umgekehrt liegt. Die Nisbah des Verfassers³⁾ heisst al-Malebārī (nicht Malbārī), und der Name des Autors der Glosse I'ānat at-ṭālibīn ist Abū Bakr, nicht Ibn Bakr.

Über die Art des muhammedanischen Studiums wird der Leser aus den Mittheilungen des Vorworts (S. XVIII, XXIV) nicht mit

1) Diesen Titel hat Sachau gar nicht erwähnt, während doch das Buch recht häufig in der Rechtsliteratur unter dem Namen citirt wird.

2) حاشية (S. XXI) ist natürlich Druckfehler.

3) Er schrieb seinen Kommentar zu seinem eigenen Werke im Jahre 1574 (982 H.), lebte also im selben Jahrhundert wie Ibn Ḥadjar und ar-Ramli.

genügender Schärfe und Klarheit unterrichtet. „Universitätsbildung“ soll im Islam „stets sehr hoch geschätzt und begehrt gewesen“ sein. Aber der Begriff der Universität ist dem Islam fremd. Was im Islam hoch geschätzt wird, das ist die Kenntniss des Gesetzes, der Instrumentalwissenschaften, welche zu jener Kenntniss den Weg bahnen, und der theologischen Wissenschaften, welche damit verwandt sind.

Durch Privatstudium¹⁾, im Sinne des Selbststudiums ohne Lehrer, sind solche Kenntnisse nach muhammedanischer Anschauung unter keiner Bedingung zu erwerben. Man braucht einen Lehrer von anerkannter Autorität, denn nur mündlicher Unterricht ist im Stande, den Schüler in zuverlässiger Weise mit dem Inhalt des unfehlbaren Consensus bekannt zu machen. „Wer keinen Lehrer hat, dessen Lehrer ist der Teufel“²⁾ sagt eine häufig citierte Überlieferung. Durch eigene Lektüre (*Mufala'ah*) kann man nie zur vollkommenen Beherrschung eines Textes gelangen, wenngleich die besten Kommentare und Glossen dabei zur Verfügung stehen. Dazu ist *Qir'ah*, Studium unter Leitung eines Scheichs, erforderlich, und zwar eines solchen Scheichs, der selbst in derselben Weise seine Kenntnisse erworben hat und dessen geistige Genealogie bis zum Verfasser des Textes hinaufreicht. Ebenso wie dem katholischen Christen die unfehlbare Kirche für seine Person durch seinen Priester vertreten wird, so tritt dem Muhammedaner der unfehlbare Consensus in der Gestalt seines gesetzeskundigen Lehrers entgegen; nur handelt es sich hier nicht um die Theilung von Sakramenten, sondern um die Mittheilung von Kenntniss. Die Bücher sind dabei lediglich Hilfsmittel des Gedächtnisses.

Die Muhammedaner können sich dann auch ein fruchtbares Studium ihrer Wissenschaften in Europa nicht denken, weil dort alles in letzter Instanz auf die *Mufala'ah* zurückgeht. Natürlich liegt in diesem Urteil grosse Übertreibung, aber die Verehrung der mündlichen Tradition ist doch nicht ganz unbegründet, wie ich dies persönlich bei meinen Fiqhstudien erfahre. Ich hatte, bevor ich nach Arabien reiste, längst ausführliche Handbücher des schäfiitischen Fiqh fleissig studiert, sowohl Kollegienhefte für Anfänger (wie Badjuri's Glosse), als Werke von Meistern (wie die *Tuhfat*). Trotzdem ist mir manches erst recht klar geworden, als ich vor 14 Jahren in Mekka das oben erwähnte *Iqnâ* und einen Theil der

1) Sachau S. XVIII: „Es ist allerdings nicht de rigueur, dass die für die „genannten Zwecke erforderlichen Kenntnisse grade an einer Universität erworben werden; indessen sie sind dort leichter und besser zu erlernen als im „Privatstudium u. s. w.“ Ich glaube kaum, dass Sachau hier mit Privatstudium das Studium unter Führung eines Lehrers gemeint hat, denn in dem Falle hätte die Untersehung gar keinen Sinn. Ob der Lehrer zu Hause oder in der Moschee liegt, ist natürlich vollkommen gleichgiltig.

2) من لا شيخ له فالشيطان شيخه 2)

Talifah von meinen Scheichen erklären hörte. Die Texte sind übrigens darauf berechnet, dass die Studierenden in der muhammedanischen Gesellschaft leben und die Lehrsätze von einem im Fiqh Bewanderten vortragen hören.

Wird daher die Möglichkeit des Selbststudiums von vorn herein negiert, so macht es doch keinerlei Unterschied, ob der Lehrer etwa in einem obakuren Dorfe seine Kenntnisse mittheilt, oder ob er in der Hauptmoschee einer grossen Stadt Vorlesungen hält; es ist einsrlei, ob der Schöler allein oder in einem weiten Kreise von Mitschölern zu seinen Füssen sass.

Nun wird man zwar aus naheliegenden Gründen die besten Lehrer in Verkehrscentren antreffen, und diese benutzen dann häufig die geräumigen Hallen einer grossen Moschee für ihren Unterricht. Der Charakter des Unterrichts bleibt dabei aber ganz derselbe, als wo Lehrer und Schöler in einem entlegenen Winkel zusammentreffen.

Gewöhnlich bilden die Lehrer, die ihre Vorlesungen in einer centralen Moschee wie al-Azhar oder den Moscheen von Mekka und Medina abhalten, eine Art Zunft¹⁾ unter einem Haupte, dem wir *cum grana salis* den Titel eines Rektors beilegen dürfen. Dieser hat aber hauptsächlich nur dafür Sorge zu tragen, dass nicht Unwürdige über die für den Unterricht benutzbaren Räume verfügen, und dass nicht durch Zusammenkommen vieler Gelehrten und Studenten irgendwelche Störungen der Ordnung und des Friedens im Gebethause entstehen. Wo Fürsten oder fromme Privatleute Stiftungen angeordnet haben, deren Einkünfte Professoren oder Studenten zu gute kommen sollen, hat das Haupt der Gelehrtenzunft meistens auch eine wichtige Stimme bei der Vertheilung jener Pfünde.

Es giebt also an manchen Hauptorten eine *universitas* im Sinne einer Gelehrtenkorporation, aber darin liegt nicht der geringste Grund, von „Universitätsbildung“ zu reden. Solche existiert nicht und *a fortiori* nicht die damit verbundene Anwartschaft auf öffentliche Stellungen. Im Ganzen sind Sachau's betreffende Äusserungen allzu europäisch gefärbt, und die meisten Leser werden dieselben wahrscheinlich noch mehr europäisch auffassen, als es der Verf. wohl beabsichtigt hat.

Sachau's Darstellung des schäfitischen Gesetzes ist „in der Hauptsache aus der Glosse des Baguri“ geschöpft“, aber hier und da sind besonders al-Ghatib, der Minhadj und die Nihajah zu Rathe gezogen (S. XXV).

Der Wahl von Bôdjuri's Glosse kann ich, wo es sich um die Einführung von Anfängern in das Studium des positiven Gesetzes handelt, nur beistimmen. Ich selbst habe jahrelang das Buch als Grundlage von Vorlesungen über das muhammedanische Recht für angehende Kolonialbeamte Niederländisch-Indiens benutzt und somit

1) Man vergleiche hierüber das Kapitel „Wissenschaft“ in meinem „Mekka“.

Gelegenheit gehabt, die Vorzüge und Fehler der Glosse zu würdigen. In einem kritischen Artikel, den ich im Jahre 1884 in der Zeitschrift „*Das Indische Gids*“ veröffentlichte, habe ich mit zahlreichen Belegen nachgewiesen, wie viele grobe Fehler Van den Berg in seinem Lehrbuch des muhammedanischen Rechts hätte vermeiden können, wenn er einen im Ganzen leicht verständlichen Text wie Bâdjûrî ordentlich gelesen hätte. Die Gründe aber, welche Sachau¹⁾ für seine Wahl anführt, sind nur zum Theil richtig.

Die Glosse ist nicht der jüngste der grossen Rechtskommentare (S. XXV), denn der von Sachau selbst erwähnte Kommentar zum *Fath al-Mu'in* ist viel jünger, und es ist auch in den späteren Jahren in Cairo noch eine neue, ausführliche Glosse zur *Tuhfat* von Abdal-Hamid as-Schirwanî erschienen. Aber dass er zu den jüngeren gehört, ist unbedingt ein Vortheil, weil dadurch eine den heutigen Muhammedanern fassliche Darstellung der jetzt geltenden Anschauungen ermöglicht wird. „Die grösste Auctorität“ geniesst Bâdjûrî, weil er im grossen Ganzen die Lehrsätze der *Tuhfat* und der *Nihâjah* richtig reproduziert, aber doch mit einiger Beschränkung, denn es ist ihm von späteren Gelehrten im Einzelnen mancher Fehler nachgewiesen worden. Ein triftiger Grund ist der „lehrhafte Charakter“ des Buches, den es nicht, wie Sachau will, zum Theil, sondern voll und ganz besitzt, denn dasselbe enthält, wie wir oben gesehen, Kollegienhefte, die jahrelang zur Einführung von Anfängern in das Rechtsstudium gedient haben.

Die Worte der Bewunderung aber, welche Sachau dem seligen Bâdjûrî widmet, haben mich wirklich in Erstaunen gesetzt. Er soll „ebenso gelehrt wie scharfsinnig“ gewesen sein; ich muss gestehen, dass ich von beiden Eigenschaften, nach 17 jährigem fast täglichem Gebrauch der Glosse mit vielfacher Vergleichung verwandter Werke, keine Spur bei dem alten Schulmeister entdeckt habe. Wie alle Verfasser von *Fiqh*-Büchern giebt er meistens die überlieferten Ansichten in einer Auswahl von überlieferten Worten wieder, dann und wann mit Hinzufügung einer kurzen kritischen Bemerkung. Es gilt überhaupt als ein Vorzug bei solchen Büchern, wenn sie möglichst wenig vom Verfasser, möglichst viele Citate von älteren Autoritäten bringen, und manche von diesen „Autoren“ rühmen sich gerade in ihrer Vorrede, dass ihr stattlicher Band nur ganz wenige von ihnen selbst herrührende Sätze enthalte. Bezüglich der Einteilung des Stoffes, der Reihenfolge der Kapitel sowie der Paragraphen, kurz aller Einzelheiten von Form und Inhalt, ist der Schriftsteller auf diesem Gebiete durch das als heilig betrachtete Herkommen gebunden, und wenn in ganz winzigen Details dieser Art zwei heutige Glossatoren von einander abweichen, so folgen beide ohne Zweifel einem älteren Vorbilde.

1) S. XXI–XXII und XXV–XXVI. Anstatt der auf Seite XXV citierten Seiten XV, XVI ist wohl XXI, XXII zu lesen.

Dem Scharfsinn und der Gelehrsamkeit bleibt daher nicht viel Spielraum übrig, aber auch wo dieser vorhanden ist, habe ich niemals konstatieren können, dass Badjüri die Gelegenheit benutzt hat. Er hat die Haupttexte fleissig studiert; seine jahrelange Thätigkeit als Lehrer hat ihm reiche Gelegenheit zur Nachprüfung geboten; er hat es ziemlich gut verstanden, den hergebrachten Stoff dem durchschnittlichen Verständniss heutiger Studierender zugänglich zu machen. Er hat die meisten Tugenden und Fehler eines guten Schulmeisters. Langweilige Wiederholungen, etwas kindlich-naive Witze, für vernünftige Leser ganz überflüssige Abschweifungen sind bei ihm nicht selten; er sagt übrigens selbst in der Einleitung, er beabsichtige, die vortreffliche Glosse von al-Birmāwl durch eine für Anfänger leichter verständliche zu ersetzen. Meistens ist seine Ausdruckweise klar, obgleich einige schlecht redigierte Sätze stehen geblieben sind, welche bei sorgfältigerer Revision ohne Zweifel korrigiert worden wären.

„Bei aller Bewunderung vor Baguri“ ist Sachau geneigt, dem arabischen Stil al-Chatib's vor dem seinigen den Vorzug zu geben. Wenn in Lehrbüchern, die zu wenigstens dreiviertel aus Citaten bestehen, von Stil überhaupt die Rede sein kann, so bewegt sich doch der Fiqh-Stil innerhalb so eng abgegrenzter Räume, dass man von der Individualität des Autors kaum etwas bemerkt. Es ist ein technischer Stil, den sogar nicht-arabische Studierende ohne literarische Begabung sich unschwer aneignen, und das ist viel gesagt, denn das arabische literarische Stils werden solche höchst selten Herr, die das Arabisch nicht als Muttersprache gelernt haben. Malaien und Inder, die im „Stile“ al-Chatib's oder Badjüri's korrekte Fatwas und Abhandlungen schreiben, sind gar nicht selten.

Badjüri soll weiter „mit dem praktischen Leben namentlich „Ägyptens ebenso vertraut gewesen sein wie mit der Wissenschaft“. Seine Glosse enthält für solche Vertrautheit keine Belege, es sei denn, dass man die Erwähnung von ein paar in Ägypten üblichen Spielen (Schachspiel u. s. w.), vom Schattenspiel (anlässlich des Bilderverbotes), von ganz einzelnen vulgär-arabischen Wörtern und dergleichen als solche gelten lassen will.

Er sei „als Systematiker von mathematischer Consequenz, am „hervorragendsten indessen als Kritiker.“ Wie gesagt, das Systematische rührt nicht von Badjüri her, sondern es lag ihm als fertig Gegebenes vor, und wenn er in einigen Fragen von seinem Vorgänger al-Birmāwl abweicht, indem er anderen Autoritäten folgt als dieser, so bethätigt er dabei doch nirgends hervorragende kritische Begabung.

Wo er ein seltenes Mal auf aktuelle Zeitverhältnisse hinweist, zeige er sich „als einen strengen, allen Neuerungen abgeneigten Muslim.“ Das Fiqh-Buch muss noch geschrieben werden, dessen Autor jene Abneigung nicht zeigen sollte.

Den Vorzug, „dass er die Grausamkeit der Todesstrafen

„früherer Zeiten für gesetzwidrig erklärt“, hat er gleichfalls mit allen älteren und neueren Kollegen gemeinsam; das heisst, ebenso wie diese erklärt er alle Strafen, die nicht in dem Gesetze von der Blutrache, von den Hudud und dem Ta'zir begründet sind, für ungesetzlich, weil sie es sind. Das *jus talionis* aber und das Abhauen der Hand des Diebes gilt ihm ebensowenig wie Anderen als grausam, denn beide sind von Gott verordnet.

Sachau's Verwunderung darüber, dass ein so ausserordentlich gescheiter Mann „die Teufel *eginn* nicht ganz aus seinem System ausgemerzt hat“, wird gegenstandslos, wenn man bedenkt, dass kein einziger muslimischer Faqih oder Theologe von dergleichen revolutionären Gedanken ergriffen worden ist und dass jeder, der solche dem Qur'an und der Überlieferung zuwiderlaufende Anschauungen aussern sollte, vom Consensus als Ketzer und Ungläubiger verdammt werden würde.

Badjuri wird also von Sachau mit Zügen charakterisiert, die ihm zum Theil nicht eigen, zum Theil mit seiner ganzen Zunft gemeinsam sind. Dass er ein guter Schulmeister ist, genügt aber vollständig, um die Wahl seiner Collagienhefte als Grundlage für Sachau's Darstellung zu rechtfertigen.

Eine andere Frage ist es, ob es sich überhaupt empfiehlt, zur Einführung Europäischer Studirender in die muhammedanische Gesetzkunde einen arabischen Lehrbuche auf dem Fusse zu folgen.

Sachau hat (S. XXIX) nicht geglaubt, die Arbeit eines Juristen machen zu können, sondern sich darauf beschränkt, „als arabischer Philologe seine Auffassung des Originals so deutlich als möglich „wiederzugeben“. Aber auch ohne das Gebiet des Juristen zu betreten, kann man die Lehrsätze der Arabischen Gesetzeslehrer pädagogisch besser ordnen und sie dem europäischen Verständniss näher bringen, als dies in den arabischen Originalen geschieht.

Selbst vom Arabischen Standpunkt betrachtet, ist die Disposition der Fiqh-Bücher in logischer und pädagogischer Beziehung sehr mangelhaft; dieselbe beruht ja gar nicht auf vernünftigen, sondern gänzlich auf traditionellen Gründen. Wer ein kleines Beispiel von den blödsinnigen Argumenten sehen will, mit welchen die 'Ulama wohl einmal versuchen, der althergebrachten Anordnung der Kapitel einen vernünftigen Anstrich zu geben, der lese Badjuri's Einleitung zum Kapitel von der Ehe¹⁾. Selbst legen sie aber auf solche Argu-

1) Es heisst dort, die fünf Säulen des Islams würden von den Faqih an erster Stelle behandelt, weil sie sich speciell auf Gott bezügen; sodann das Sachen- und Obligationenrecht, weil das Bedürfniss, Verträge abzuschliessen fühlbarer sei als andere; das Erbrecht stehe in der Mitte, weil der Prophet gesagt habe, es sei die Hälfte der Wissenschaft. Dann folge die Ehe, weil nach der Skittigung des Bauchs der sexuelle Trieb sich geltend mache; sodann das Strafrecht, weil Verbrechen gewöhnlich nach Skittigung des Bauchs und Befriedigung des sexuellen Triebes erfolgten; dann das Gerichtsverfahren, weil das Verbrechen beim Richter zur Verhandlung komme; schliesslich die Freilassung, weil der Mensch hoffe, dass Gott am Ende seines Lebens seine Seele von der Hölle freilasse!

mentationen weniger Gewicht als auf die Thatsache, dass die Alten nun einmal ihre Bücher so und nicht anders eingerichtet haben. Ein muslimischer Professor, der die Lehrsätze seiner Schule unverändert, aber in einer Ordnung publiziert, die pädagogischen Zwecken und logischen Prinzipien besser als die hergebrachte entspräche, würde als Neuerer verschrien werden und keine Leser finden.

Darin liegt aber für uns kein Grund, die manchmal unvernuñftige Darstellungsweise beizubehalten. Gleichviel ob man sich an einen autoritativen Text binden will oder es vorzieht, aus verschiedenen solchen Büchern das von unserem Gesichtspunkte aus Wichtigste zusammenzubringen, man wird immer europäischen Studierenden am meisten nutzen, wenn man zwar die Originale mit grösster Akribie wiedergibt, aber in der Anordnung¹⁾ dem Bedürfnisse seiner Leser Rechnung trägt.

Will man z. B. die gesetzlichen Anordnungen des Islams in Bezug auf Ungläubige kennen, so muss man fast alle Kapitel der Fiqh-Bücher durchnehmen, denn diese Bestimmungen finden sich überallhin verstreut; manche werden nur ganz beiläufig erwähnt. Dem muslimischen Studenten schadet das wenig, aber dem Europäer ist eine Zusammenfassung aller jener Einzelheiten unter einem Gesichtspunkte höchst interessant.

Die Steuergesetzgebung muss man, wie Sachau selbst bemerkt, aus zwei Kapiteln ganz verschiedener Art erlernen, und wenn man alle gesetzlichen Staatseinkünfte beisammen haben will, kommen noch ein paar Kapitel hinzu. Auch hier wäre eine zusammenfassende Darstellung ausserst lehrreich, zumal wenn der Verfasser seinen Stoff aus mehreren Originalen entnähme. Ohne sich auf juristisches Gebiet zu begeben, könnte er dann die Aufmerksamkeit seiner Leser darauf lenken, dass alle sonstigen Einnahmen des Fiskus den Fiqah als *mal harām* gelten, von welchem der fromme Muslim nichts geniessen darf, sodass alle Staatsämter dem theoretischen Gesetze zufolge schon aus dem Grunde verwerflich sind.

Überhaupt hätte Sachau jedenfalls ein Kapitel über das Staatsrecht geben sollen, denn darin kommen ja manche Fragen zur Verhandlung, die vom praktischen sowie vom theoretischen Standpunkte aus gleich wichtig sind. Welche gesetzliche Ansprüche hat der Osmanensultan auf das Chalifat? Kennt das Gesetz erbliche Dynastien? Welches ist die gesetzliche Stellung der vielen muslimischen Fürsten und Häupter? wie verhalten sie sich zu einander und etwa zu einem Chalifen? Gibt es eine Möglichkeit der gesetzlichen Anstellung muhammedanischer Beamter durch einen andersgläubigen Fürsten?²⁾ Auf solche Fragen wird der Studierende nicht mit Unrecht in einem

1) Ich meine hier natürlich nicht die an und für sich gleichgültige Reihenfolge der Kapitel, sondern die Einteilung des Stoffes überhaupt.

2) Diese wichtige Frage wird z. B. im Fath al-Mu'in, was die Richter anbetrifft, folgendermassen beantwortet: „Hat ein Fürst, selbst ein ungläubiger, oder ein Landeshaupt einen nothigen, z. B. einen Muqallid oder

Lehrbuch des muhammedanischen Rechts die Antwort suchen, aber im vorliegenden Werke findet er darüber keine Auskunft.

Namentlich über solche Fragen, die für die Praxis der späteren Zeit von höchster Wichtigkeit sind, findet man ergiebige Auskunft in den berühmten „Sammlungen von Gutachten oder Fatwas“¹⁾ (Sachau S. XXIV). Sachau sagt, dieselben werden im Azhar nicht studiert; wenn damit gemeint wird, man gebrauche sie nicht als Grundlage für Vorlesungen, so versteht sich das ganz von selbst und gilt es natürlich auch ausserhalb Cairos. Sie werden aber nicht bloss „von den Kadis viel als Nachschlagebücher benutzt“, sondern alle Gesetzkundigen studieren dieselben, und das Meiste von dem, was die neueren Fiqh-Bücher mehr als die alten enthalten, ist den Fatwasammlungen berühmter Muftis entnommen. Hätte Sachau dieselben zu Rathe gezogen, so wäre sein Werk praktisch viel nützlicher geworden, denn jetzt bringt es zu vieles, das eigentlich zum Reiche des Mahdis gehört, und zwar ohne das für den Leser unentbehrliche Korrektiv; dieser sollte wenigstens davor gewarnt werden, dass er die aufgeführten Bestimmungen (ausser denen, die sich auf Familien und Erbrecht beziehen) nicht als Gesetze in unserem Sinne auffasse, sondern dieselben vielmehr mit dem talmudischen und dem kanonischen Rechte in eine Klasse zu stellen habe.

Namentlich in Bezug auf das Erbrecht ist dem Europäischen Schriftsteller Selbständigkeit in der Darstellung geboten. Muhammed, der die Hauptbestimmungen dieses Gesetzes selber getroffen hat, verstand nichts von der Arithmetik, wie die gläubige Tradition dies unbedingt anerkennt, und auch die Fuqahā waren meistens nur mässige Arithmetiker. Trotzdem halten die arabischen Texte sich auch hier in der Darstellung strenge an die durch Quran und Überlieferung gegebene Form und führt sie das ungettliche Festhalten des überlieferten Ausdrucks manchmal bis an die Grenze der Unklarheit.

Wenn unsereiner aber das in ziemlich weitläufiger und ungeschickter Weise überlieferte Erbrecht des Islams eingehend studiert hat, so gelingt es ihm ohne Mühe, die Bestimmungen in besserem Zusammenhange zu ordnen, als wie es die Fuqahā thun. Verschiedene Wege können zu diesem Ziele führen, aber ohne Zweifel empfiehlt es sich, die „allgemeinen Erben“ selbständig voranzustellen, dann das Quotenerbengesetz als Ergänzung zum Agnatenerbrecht

„einen Unwissenden, zum Richter angestellt, so gelten dessen Richtersprüche“.

(فان ولي السلطان ولو كان كافرا أو ذو شوكة غير أهل للقضاء كمنقذ وجاهل نقد قضاء).

1) Diese sind gewöhnlich in dieselben Kapitel eingetheilt wie die Fiqh-bücher; jedes Kapitel enthält alle Gutachten des Verfassers, die sich auf den im Titel erwähnten Gegenstand beziehen.

(was es auch im Sinne Muhammad's wirklich sein soll) folgen zu lassen und schliesslich die Präklusion u. s. w. zu behandeln.

Das Ganze macht dann nicht mehr den Eindruck der Verworrenheit, den der Lais aus dem ersten Anblick der Darstellung der arabischen Bücher bekommt, und man sieht gleich, dass das System auch nicht so unvernünftig ist, wie die eigenen Anmerkungen Sachau's (S. 198) es darstellen.

Die „allgemeinen Erben“ werden in den betreffenden Kapiteln der arabischen Bücher zwar erst nach den Quotenerben aufgeführt¹⁾, doch sind ihre Interessen keineswegs, wie Sachau glaubt, hinter diejenigen der Quotenerben zurückgedrängt, wenngleich das System in einzelnen Fällen vom Gesetzgeber selbst weder beabsichtigte, noch vorausgesehene Konsequenzen ergibt. Sachau's Behauptung, es könne vorkommen, „dass die genannten Erben alles bekommen, während der Haupterbe, der Sohn, leer ausgeht“, ist absolut falsch; hätte der Verfasser einmal versucht, ein Beispiel dieser Enormität zu geben, so wäre ihm das gleich klar geworden.

Auch durch andere Versehen in diesem Kapitel erhalten wir den Eindruck, dass Sachau zwar gewissenhaft danach gestrebt hat, sein Original treu wiederzugeben, aber nicht dazu gekommen ist, sich in das ganze System hineinzudenken.

So soll, nach S. 210, Z. 4—5, der Sohn die Schwester zur allgemeinen Erbin machen. Ist hier die Schwester des Verstorbenen gemeint, so ist die These falsch; meint Sachau aber die Schwester des Sohnes, also die Tochter, so ist das eine müssige Wiederholung des auf der vorigen Seite (209, Z. 22 ff.) Gesagten.

S. 228, § 15. Nicht bloss auf die Schwestern der hier genannten Personen, sondern auch auf weibliche Verwandte gleicher „Richtung“ und „Nähe“ strahlt ihr Erbrecht aus, also auch die Tochter des Sohnes A wird zur *asabah* durch den Sohn des Sohnes B²⁾.

S. 224—5 lässt Sachau den richtig verwalteten Fiskus erst dann erben, wenn keine entfernte Verwandte vorhanden sind. Das Verhältniss ist gerade umgekehrt, die *dawul-arham* kommen erst in letzter Instanz in Betracht, wie Bädjari und die anderen Quellen sehr deutlich hervorheben³⁾.

1) Dies geschieht hauptsächlich deshalb, weil nur die Quotenerben im Quran genannt werden, was sich von selbst versteht, weil das Recht der allgemeinen Erben von Muhammad als bekannt vorausgesetzt wurde.

2) S. 215, Z. 1 ff. hat Sachau selbst das Richtige.

3) Auch in der Lehre vom Testament kommen Missverständnisse vor. S. 229, Z. 7 ff. heisst es bei Sachau, der Testamentsvollstrecker habe nicht das Recht, minderjährige Kinder des Verstorbenen zu verheirathen, noch von dem Nachlass einen solchen Gebrauch zu machen, der den Gesetzen des Islams widerspricht (z. B. zum Bau einer Kirche). Im Originale steht, man könne einem Wasi nicht durch Testament zur Verheirathung minderjähriger Kinder bevollmächtigen, noch ihm das Verwenden von Geld auf durch den Islam verbotene Zwecke übertragen. S. 239, Z. 17 ff. heisst das Verhältniss zwischen

Nur aus dem Umstande, dass das schäfi'tische Erbrecht dem Verfasser selbst nicht ganz klar geworden ist, kann ich mir die etwas sonderbare Thatsache erklären, dass er diesen Teil des Gesetzes in doppelter Darstellung giebt, einmal nach Badjüri, dem alle übrigen Kapitel des Lehrbuchs entnommen sind, sodann noch einmal nach dem Minhadj. Nach der Vorrede (S. XXV) soll diese doppelte Behandlung des Erbrechts „mit Rücksicht auf seine praktische Bedeutung“ stattgefunden haben. Dann hätte allerdings das Ehegesetz wenigstens ein Gleiches verdient. Aber wozu soll denn die Wiederholung aller wichtigen Einzelheiten dienen? Natürlich kommen die im Minhadj ebenso wie bei Badjüri vor, und was der eine mehr als der andere hat, ist wirklich unbedeutend. Wenn man sich nun einmal auf die Wiedergabe eines arabischen Originals beschränken, aber über das Erbrecht etwas mehr geben wollte, als Badjüri bringt, — hätte man das betreffende Kapitel des *Muharrar* an die Stelle desjenigen Badjüri's setzen sollen. Dort wird das Erbrecht sehr detailliert behandelt, und viele Studenten, welche sich für das Übrige mit dem Minhadj oder Badjüri begnügen, erlernen jenes aus dem *Muharrar*.

Jedoch, wie gesagt, viel fruchtbarer wäre eine Darstellung namentlich dieses Kapitels nach Europäischer Methode gewesen, und dazu genügen die bei Badjüri vorhandenen Daten vollständig. Da alles sich in Ziffern ausdrücken und nachrechnen lässt, braucht man vor unwillkürlicher Abweichung vom Original keine Furcht zu haben.

Badjüri's Glosse bezieht sich bekanntlich auf den Kommentar des Ibn Qasim zur kurzgefassten Anleitung des Abü Schudja'. Von den 16 Kapiteln hat Sachau 9 ausgelassen und die übrigen 7 in 6 zusammengefasst: Eherecht, Freilassung, Erbrecht und Testament (bis), Sachenrecht, Richter und Gerichtsverfahren, Strafrecht. Ein ausführlicher, sehr gut eingerichteter Sachindex hob bis zu einem gewissen Grade die Beschwerden auf, welche die traditionelle, unvernünftige Disposition des Originals dem Europäischen Studierenden beim Nachschlagen in den Weg legt. Es wird jedoch dadurch, wie aus dem Obigen ersichtlich, dem Mangel einer selbständigen Behandlung nicht abgeholfen; auch im Index findet man bloss dasjenige aufgeführt, was Badjüri bringt, d. h. auf der einen Seite viel zu viel, auf der andern viel zu wenig, und alles ohne Erklärung der Bedeutung des Gegebenen für die Praxis und das Leben. Nur sehr selten fügt der Verfasser seiner Wiedergabe eigene Anmerkungen bei, und diese sind, wie wir anlässlich des Erbrechts sahen, nicht immer glücklich.

Testator und Wasi ein zu jeder Zeit beiderseits lösbare Kontrakt, aber Badjüri fügt ausdrücklich hinzu, der Wasi sei zur Annahme verpflichtet, wenn die Interessen von Minderjährigen durch seine Ablehnung Schaden erleiden würden. S. 226, Anm. muss für عادل (gerecht) عادل (unbescholten) gelesen werden.

Ausserdem ist die Wiedergabe in mancher Beziehung so frei, dass dadurch vieles von den Vortheilen, die der enge Anschluss an ein Original von anerkannter Autorität immerhin bietet, verloren geht. Dies hängt nicht damit zusammen, dass der Verfasser an schwierigen Stellen das *Minhadj* oder das *Iqnâ* zu Rathe gezogen hat, denn davon bemerkt der Leser nur wenig. Aber während Sachau auf der einen Seite, wie er selbst im Vorwort eingesteht, die aus pädagogischen Gründen erfolgten Wiederholungen des *Bâdjûrî* „absichtlich nicht ganz vermieden“ hat, sind manche Sätze ausgelassen oder sehr bedeutend verkürzt, deren vollständige Übersetzung erwünscht gewesen wäre. Da der Verfasser sich nun einmal selbst die beschränkte Aufgabe gestellt hatte, einige Kapitel eines Arabischen Textes vom Standpunkte des arabischen Philologen aus möglichst treu wiederzugeben, hätte er besser daran gethan, die Wiederholungen und einige für eine Überlieferung weniger geeignete grammatische Anmerkungen ganz anzulassen, dagegen das Übrige ohne weitere Freiheiten zu übersetzen. Er hätte dann mit seiner arabischen Schulung natürlich eine ganz andere Arbeit geliefert als die von ärgerlichen Schnitzern wimmelnden Französischen Übersetzungen von zwei schäff'tischen Rechtsbüchern¹⁾, welche Van den Berg veröffentlicht hat. Um aber eine freie und dennoch pünktlich treue Wiedergabe eines solchen Textes liefern zu können, muss man in dieser technischen Litteratur durchaus bewandert sein; dass dies mit Sachau nicht der Fall ist, kann man ihm angesichts seiner vielseitigen Studien nicht verargen. Die Wiedergabe seines Originals ist indessen jetzt nicht überall zuverlässig, wie wir schon hier und da gesehen haben. Um diese Bemerkung noch etwas näher zu beleuchten, greife ich aufs Geradewohl ein paar Seiten aus dem V. Buche (Richter und Gerichtsverfahren) heraus.

S. 696, Z. 6 ff. hat Sachau sein Original völlig missverstanden: „Wenn ein Richter nicht vorhanden ist oder ein vorhandener Richter „unerschwingliche Gebühren verlangt, können zwei oder mehr Personen, einerlei ob sie zum Richteramt qualifizirt sind oder nicht, als Schiedsgericht fungieren über Sachen, bei denen u. s. w.“ Man fragt sich natürlich, warum denn wenigstens zwei Personen zum Schiedsgericht erforderlich sind und wie die Entscheidung getroffen werden soll, wenn die zwei verschiedener Ansicht sind. *Bâdjûrî* sagt aber etwas ganz anderes: „Es dürfen zwei oder mehr Personen „über Sachen, bei denen u. s. w., zum Schiedsrichter anstellen 1. eine zum Richteramt qualifizierte Person, unbedingt; 2. eine nicht dazu qualifizierte Person nur dann, wenn ein Richter „nicht vorhanden ist oder bedeutende Gebühren verlangt“ 2).

1) Der *Minhadj* und der *Fath al-Qarib*. Kennzeichnend für diese beiden Übersetzungen ist es, dass die beiden Titel der Originale falsch wiedergegeben und gleich die einleitenden Worte des *Fath al-Qarib* falsch übersetzt sind.

2) ويجوز ان يحكم اثنان فانه في غير عقوبة لله تعالى اعلا

S. 696, Z. 20 ff. Hier und an vielen anderen Stellen hat Sachau nicht genau zwischen den „fünf gesetzlichen Klassen“ (خمسة الاحكام) unterschieden, in welche alle denkbaren Handlungen des Menschen zerfallen. Diese sind: 1. واجب oder فرض, d. h. eine Pflicht, deren Erfüllung belohnt, deren Vernachlässigung bestraft wird; 2. مستحب oder مندوب, d. h. eine gesetzlich anempfohlene Handlung, deren Verrichtung belohnt, deren Nichtverrichtung aber nicht bestraft wird; 3. مباح oder جائز, eine erlaubte, gesetzlich gleichgiltige Handlung; 4. مكروه eine vom Gesetz missbilligte, aber nicht strafbare Handlung; 5. حرام, eine gesetzlich verbotene, strafbare Handlung¹⁾. Nun gehört alles, was Sachau hier mit seinem zweimaligen „soll“ zur Verpflichtung macht, in Wirklichkeit zu den anempfohlenen Handlungen (zweiter Klasse). Das Gleiche gilt u. a. von dem fünfmaligen „soll“ S. 700, Z. 84—S. 701, Z. 9. In diesen Fällen ist der Fehler allerdings weniger bedenklich als S. 708, S. 19—22. Im Kontext ist hier von verschiedenen Handlungen die Rede, welche der Richter unterlassen soll, weil sie seine Unparteilichkeit beeinträchtigen. Es wird z. B. angegeben, von welchen Personen der Richter ohne Bedenken Geschenke annehmen darf, von welchen nicht, welche Einladungen anzunehmen ihm gestattet oder verboten ist. Da heisst es nun u. a.: „Es ist dem Richter erlaubt, im Interesse einer von den Parteien der andern eine gütliche Einigung zu empfehlen, die Bezahlung der Schuld einer Partei selbst zu übernehmen, Kranke zu besuchen, Begräbnissen beizuwohnen, von der Reise zurückgekehrte Personen zu bewillkommen, (die drei letztgenannten Sachen) auch

للأضياء مطلقاً أو غير أهل له مع عدم القاضى أو مع طلب مال له وقع.

Von „unerschwinglichen“ Gebühren ist gar nicht die Rede; Bädjārī gebraucht (auch wo von den Geschenken, welche der Richter annehmen darf, gehandelt wird) وقع in dem Sinne von „nicht völlig unbedeutend“. Andere Rechtslehrer lassen übrigens die Worte وقع aus. Ebenso wie die Letzteren lehrt Bädjārī, dass der Richter überhaupt keine Gebühren verlangen darf, aber in Abweichung von ihnen findet Bädjārī in der Erhebung von ganz unbedeutenden Gebühren noch keinen genügenden Grund, nicht-qualifizierte Personen als Schiedsrichter zuzulassen.

1) Alle diese *termini technici*, mit Ausnahme des fünften, fehlen in Sachau's Index, vielleicht weil dieselben zufällig in den von ihm übersetzten Kapiteln Bädjārī's nicht zusammen aufgeführt und erklärt werden. Im ersten Bande Bädjārī's wird die Erklärung mehr als einmal gegeben, und in allen Kapiteln kommen einzelne von diesen Kategorien vor, sodass man eine Erwähnung derselben in einer Einführung in die Gesetzeskunde ungern vermisst. Zwischen der ersten und zweiten, sowie zwischen der vierten und fünften Klasse werden wohl noch Übergangsklassen aufgeführt.

„wenn die Betreffenden einen Prozess haben sollten, weil es gottgefällige Werke sind“¹⁾.

Sachau macht hieraus: „Der Richter soll, bevor es zum Prozess kommt, eine gütliche Einigung der Parteien anstreben. Er soll Kranke besuchen, den Begräbnissen beiwohnen, die von der Reise „Ankommenden besuchen“.

Hier wird also nicht nur der erlaubte Vermittelungsversuch dem Richter zur Pflicht gemacht, sondern noch dazu ganz gegen den Charakter des Islams als Laienreligion ohne Priester der Richter als eine Art Seelsorger dargestellt. Durch *al* (welches Sachau mit *عليه* verwechselt hat) sind die besagten Handlungen als zur 8. Klasse (erlaubte) gehörig bezeichnet. Mit Seelsorge hat der Qađi als solcher nichts zu thun; das Besuchen von Kranken sowie alles, was man zur Seelsorge rechnen kann (z. B. das Mahnen zum Guten und das Abmahnern vom Bösen), ist die Aufgabe aller Gläubigen ohne Unterschied. Es bleibt auch dem Qađi trotz seines Amtes erlaubt, sich daran zu betheiligen, obgleich man darin eine besondere Gefälligkeit gegen die betreffenden Personen sehen könnte.

Badjari (Band II, S. 547 der von mir benutzten Ausgabe) sagt: „Es ist (dem Landesherrn) erlaubt, mehr als einen Richter an einem Orte anzustellen, wenn er sie nur nicht zur Einstimmigkeit in ihren Entscheidungen verpflichtet; in diesem Falle wäre es nicht erlaubt, wegen möglicher Meinungsverschiedenheit zwischen denselben in solchen Sachen, welche dem Ermessen des Richters überlassen sind. Aus dieser Begründung ergibt sich, dass das Nichterlaubte (der bedingten Anstellung) sich beschränkt auf die Fragen, über welche kein Consensus existiert, und das liegt denn auch auf der Hand“²⁾. Sachau's verkürzte Wiedergabe (S. 696, Z. 27—29) lautet folgendermassen: „Der Landesherr kann an einem Orte mehr als einen Richter anstellen, aber jeder Richter bleibt Einzelrichter und der Landesherr kann sie nicht verpflichten, gemeinschaftlich zu urtheilen“.

وللقاضى ان يشفع لاحد الخصمين عند الآخر وان يدفع عنه 1)
ما عليه وان يعون المرضى ويشهد الجنائز ويזור القادمين من السفر
ولو كان لهم خصومة لان ذلك قربة.

ويجوز نصب اكثر من قاضى بمحل ان لم يشترط عليهم 2)
اجتماعهم على الحكم والا فلا يجوز لها يقع بينهم من الخلاف في محل
الاجتهاد ويؤخذ من التعليل ان محل عدم الجواز في غير المسائل
المتفق عليها وهو ظاهر.

Den nächstfolgenden Satz hat Sachau zwar etwas besser verstanden, aber doch wieder nicht ganz richtig, und auch bei der Wiedergabe dieser Bestimmungen hat er ohne gültigen Grund allerlei ausgelassen. Badjuri II, S. 547: „Es ist empfehlenswerth für den Landesherrn, dem Richter zu gestatten, sich Stellvertreter zu seiner Hilfe zu nehmen. Hat er diese Erlaubniss unbedingt ertheilt, so darf der Richter ohne Beschränkung Stellvertreter anstellen; hat der Fürst dieselbe aber auf gewisse Fälle beschränkt, so darf der Richter diese Bestimmung nicht übertreten. Hat der Fürst die Stellvertretung weder erlanbt, noch verboten, so darf der Richter sich nur aus Noth in Fällen, wo er selbst ausser Stande ist, seine Amtspflicht zu erfüllen, einen Stellvertreter annehmen. Hat der Fürst ihm die Stellvertretung verboten, so ist ihm dieselbe unter keinen Umständen gestattet, sondern er beschränke sich auf die Arbeit, wozu er im Stande ist“¹⁾. Bei Sachau (S. 696, Z. 80 ff.) heisst das: „Es ist empfehlenswerth für den Landesherrn, dem Richter zu gestatten, dass er sich selbst einen Stellvertreter zu seiner Hilfe annehme. Wenn der Landesherr diese Erlaubniss von Bedingungen abhängig macht, müssen sie erfüllt worden; wenn er dagegen in dieser Sache nichts verfügt, kann sich der Richter nach Bedürfniss einrichten“.

§. 697, Z. 14 hat die Auslassung des im Original vorhandenen لكن die Übersetzung etwas unklar gemacht. „Eine solche Absetzung ist verboten, aber trotzdem gültig, wenn eine zum Richteramt geeignete Person in loco vorhanden ist“²⁾, sagt Badjuri. Beifügung bemerken wir, dass solche Bestimmungen natürlich erst recht auf das Mahdreich berechnet sind. In dieser bösen Welt sind, nach der Ansicht der Fugahā, schon Jahrhunderte lang keine eigentlichen Richter, auch nicht solche, die den niedrigsten Bedingungen entsprechen, sondern nur *Qudhat ad-dharārah*, Beamte, welche man aus Noth als Richter anerkennt und deren Anstellung und Absetzung nach der Willkür der Landesherrn erfolgt. Fast alles in diesem Kapitel gehört *omnium consensu* zur idealen Theorie.

ويندب للامام ان يأتى للقاضى فى الاستخلاف امانا له فان
اطلق الاذن فى الاستخلاف استخلف مطلقا وان خصصه بشيء لم
يتعد وان لم يأتى له فى الاستخلاف ولم ينفه عنه استخلف فيما
حجز منه لم حاجته اليه دون ما قدر عليه وان نهاه عنه لم يستخلف
اصلا ويقتصر على ما يمكنه.

2) Bel Sachau steht: حرم عزله ولكن ينفذ ان وجد ثم صالح.

„... d. h. eine solche Absetzung ist verboten nach dem Gesetz. Diese Absetzung tritt sofort in Kraft, wenn eine andere u. s. w.“

S. 700, Z. 13 ff. „Der Richter muss eine genügende Kenntniss haben von der Differenz der Vier, d. h. den Verschiedenheiten in den Systemen der Begründer der vier Rechtsschulen „u. s. w.“ Im Original¹⁾ wird gar nicht von den vier Rechtsschulen gesprochen; die Ergänzung läuft dem Sinne der Worte Bâdjâr's sogar zuwider. Sachau hat wieder vergessen, dass hier nicht von den Richtern der Realität, sondern von dem idealen „generellen Mudjtahid“ die Rede ist, und dieser hat mit der Autorität der vier Schulen nichts zu thun, wohl aber mit dem Consensus im allgemeinen Sinne, d. h., wie Bâdjâr mit klaren Worten sagt, er darf keine Entscheidung nach einer Ansicht treffen, welche weder unter Muḥammad's Genossen, noch unter den späteren Gesetzeskundigen Vertreter gefunden hat.

Für die Praxis ist das alles ohne Bedeutung, sientamal es seit den Zeiten Ibn Hadjar's und ar-Ramlî's nicht einmal Mudjtahids des niedrigsten Ranges mehr giebt.

Einige andere Fehler, welche hauptsächlich auf Missverständniss der Consensuslehre beruhen, haben wir schon oben besprochen.

Die Sätze Bâdjâr's, welche von den Pflichten des Qadhis mit Bezug auf die Gefangenen handeln, sind von Sachau, S. 701, Z. 10 bis 18, sehr verkürzt und ungenau wiedergegeben. So muss der Richter „eventuell auf Grund des Geständnisses eines Gefangenen ein neues Verfahren einleiten“. Bei Bâdjâr findet sich nichts dergartiges, und das nimmt nicht Wunder, da nach dem muslimischen Gesetz das Geständniss jeden Prozess beendigt, weil es als vollgültiger Beweis angenommen wird. Die Worte, welche Sachau möglicherweise in dem Sinne missverstanden hat, sind folgende: „oder er (der Richter) gebietet ihm (dem Gefangenen), falls er eingestanden hat, etwas schuldig zu sein, seine Schuld zu zahlen; wenn er bezahlt hat, lässt der Richter es durch Ausruf bekannt machen, weil „vielleicht noch ein anderer Kläger etwas gegen den Gefangenen noch vorzubringen hat. Bringt aber niemand eine Klage vor, so setzt er ihn in Freiheit“²⁾.

1) Bâdjâr II, 551: معرفة الاختلاف الواقع بين العلماء أى معرفة المسائل المختلف فيها بين العلماء ولا يشترط معرفته لكل فرد من أفراد المسائل المختلف فيها كما هو ظاهر بل يكفي معرفته أن قوله في المسألة التى يقضى فيها لا يخالف أقوال العلماء فيها من الصحابة ممن بعدهم.

أو يأمره بإداء المال أن أقر بمال فان أداء أمر بالنداء عليه 2) لاختمان خصم آخر فان لم يحضر أحد أطلقه.

S. 702, Anmerkung 1 bezieht sich auf ein paar Worte, die bei Bädjuri vorkommen, aber in Sachau's Übersetzung ausgelassen sind, nämlich: „und er Sorge für eine Peitsche zur Ausführung von „Strafen“¹⁾).

Bädjuri I, 559 handelt von der Pflicht des Richters, alle Muslime, die als Parteien vor ihm erscheinen, völlig gleich zu behandeln. Dies soll der Qādhi thun, „wenngleich beide Parteien in „Bezug auf Tugend oder in anderer Hinsicht einander nicht gleich „sein sollten; auch darf er eine Partei, die sich im Prozess durch „einen Bevollmächtigten vertreten lässt, nicht höflicher behandeln „als Letzteren, noch als die Gegenpartei, denn der Bevollmächtigte „bleibt auch selbst in den Prozess mit einbezogen, wie man daraus „ersieht, dass der Richter ihn, falls seinerseits ein Eid geleistet „werden soll, persönlich (d. h. nicht durch den Bevollmächtigten) „schwören lassen muss Wir haben aber oft gesehen, „dass eine Partei aus Unbekanntheit mit dieser Vorschrift sich im „Prozess durch einen Bevollmächtigten vertreten liess, um der Gleich- „setzung mit der andern Partei zu entgehen, und dieses Übel hat „sich leider Gottes überall eingeschlichen“²⁾).

Sachau, S. 702, Z. 24 ff. giebt dies sehr ungenau wieder: „Die „Gleichheit vor dem Gericht wird so aufgefasst, dass der Richter „zwei Parteien (Personen) oder eventuell deren Vertreter, falls die „Parteien den gleichen Rang einnehmen, in jeder Beziehung „(also nicht bloss in den drei in diesem Paragraphen genannten „Dingen) völlig gleich behandeln soll. Alle freien Muslime sind, „sofern sie bürgerlich unbescholten, dem Range nach einander gleich“.

Dass letzterer Satz im allgemeinen Sinne unrichtig ist, weiss jeder, der den Paragraphen von der *كافة* aus dem Ehegesetz kennt,

وَرَدًا آوِيَةً تَخْتَلِفُ (Accusat, abhängig von *الرأى*)
المشدد للتعذيب بها.

ويسوى القاضى وجوبا بين الخصمين وان اختلفا فى القضية²⁾
وغيرها ولا يرفع الموكل عن الخصم مع وكيله لان الدعوى متعلقة به
ايضا بدليل انه اذا جبت يمين وجب تحليفه وقد رأينا
من يوكل فوارا من التوسية بينه وبين خصمه لجهله بهذا الحكم وهو
مما نعم به البلوى ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم.

Etwas weiter fügt Bädjuri hinzu, nur nicht-muslimische Unterthanen eines muslimischen Staates seien von dieser Gleichsetzung ausgeschlossen, obgleich einige Autoritäten der Ansicht seien, der Richter habe die Wahl, dieselben mit Muslimen gleich zu behandeln oder nicht.

denn dort werden die freien Muslime nach Abstammung, Beruf u. s. w. in eine lange Reihe von Rängen eingeteilt. Meint aber Sachau bloss die Gleichheit vor dem Richter, so hätte er das Wort Rang nicht gebrauchen und nicht von Freiheit und Unbescholtenheit reden sollen. Die Unbescholtenheit der Parteien ist dem Richter völlig gleichgültig: weder Bädjuri noch andere Autoritäten erwähnen dieselbe in diesem Zusammenhang auch nur mit einem Worte.

S. 708, Z. 1—4 giebt Sachau als die Ansicht Bädjuri's über die Frage „ob der Richter den Christen unter den Muslim placieren muss oder es ihm erlaubt ist“ gerade diejenige, welche Bädjuri mit den Worten *فالمتعمد الرجوب* ablehnt.

S. 708, Z. 17—18: „Der Richter darf Geschenke von seinen „Verwandten annehmen, da er über sie nicht zu Gericht sitzen „darf“, soll heissen: „Der Richter darf Geschenke von seinen „Ascendenten und Descendenten annehmen, da er kein Urtheil zu „ihren Gunsten sprechen darf“¹⁾.

Dem Richter wird bei Bädjuri anempfohlen, sich nicht persönlich mit Handel und ähnlichen Geschäften einzulassen, wenn er einen Bevollmächtigten finden kann, um ihn zu vertreten²⁾. Daraus macht Sachau ein unbedingtes Verbot (S. 708, Z. 25—6): „Der Richter soll nicht Handel oder anderweitige Geschäfte treiben“.

Diese Detailbemerkungen werden zur Begründung meines Urtheils genügen, dass grössere Akribie, namentlich weil wir es hier mit einem juristischen Texte zu thun haben, erwünscht gewesen wäre. Der Verfasser hat die vielfach unvernünftige Disposition seines Originals angetlich beibehalten, dagegen die einzelnen Sätze mit bisweilen sehr grosser Freiheit wiedergegeben; dem Leser wäre mehr genützt mit einer freieren Disposition bei unerbittlicher Strenge in der Übersetzung des Einzelnen.

Nicht weniger unvernünftig als die Einrichtung der Figh-Bücher sind manche der darin enthaltenen Bestimmungen; wie jene

1) Bädjuri II, 569: *وہستثنیٰ من تلک ہدیۃ ابعاصہ کما قالہ*. Die *الابرعی* sind im Sprachgebrauch der Fugha die *اصول* und die *فروع*. Richterspruch und Zeugnis sind beide nach muslimischem Rechte ungültig, wenn sie zu Gunsten von Ascendenten oder Descendenten lauten sollten, im entgegengesetzten Falle aber gültig. Auch hier hat Sachau die Präposition *ل* falsch aufgefasst.

2) *ویندب ان لا یبیع ولا یشتري وهكذا سائر المعاملات بنفسه*
الا ان فقد من یوکله او یوکیل له معروف لثلا یجابی فیہما فیمیل
قلیہ الی من یجابی اذا وقع بینہ و بین غیرہ حکومت.

lassen sich diese nur auf historischem Wege erklären, aber darin mit den Muhammedanern Äusserungen göttlicher Weisheit zu erblicken, wird unserem Verständniss zu schwer. Manchmal gestehen die Fugahā in Bezug auf eine gesetzliche Bestimmung selbst ein, dass es ihnen nicht gelingt, den vernünftigen Grund derselben zu entdecken, und sie nennen solche Artikel *ta'abbudi*, d. h. Anordnungen, welche der Glaube als göttlich anzunehmen hat, aber der Verstand nicht ergründen kann. Wenn irgend möglich, finden sie aber auch in den seltsamsten Gesetzen eine *hikmah*, einen Gedanken göttlicher Weisheit.

Nun sind aber Sachau einzelne von diesen Bestimmungen so unvernünftig vorgekommen, dass er ihren wirklichen Sinn für unwahrscheinlich gehalten und sie in seiner Darstellung durch andere ersetzt hat. Ein auffallendes Beispiel davon liefert seine Behandlung der Strafe für Unzucht.

Mit Bezug auf dieses Verbrechen werden die Menschen in zwei Hauptklassen eingeteilt, die der *Muḥṣan*, welche dafür die Strafe der Steinigung zu erleiden haben, und die der *Nicht-Muḥṣan*, welche mit 100 Hieben bestraft werden, falls sie frei, mit 50, falls sie Sklaven sind.

Muḥṣan aber ist diejenige männliche oder weibliche Person, welche volljährig, im Vollbesitz der Geisteskräfte und frei ist und in legaler Ehe die Cohabitation ausgeübt hat. Diese Bedingungen werden von Bādjūrī ganz übereinstimmend mit den übrigen Gesetzeslehrern erwähnt¹⁾. Auf die letzte Bedingung kommt eigentlich alles an, denn nur sie unterscheidet den *Muḥṣan* von dem verantwortlichen *Nicht-Muḥṣan*.

Derjenige Freie also, der etwa nur einen Tag seines Lebens verheirathet gewesen ist und seine maritalen Rechte rite ausgeübt hat, bleibt sein Leben lang *Muḥṣan*, und im Falle von Unzucht wird die Todesstrafe über ihn verhängt, während der Unverheirathete, auch wenn er immer eine grosse Zahl von gesetzlichen Concubinen zu seiner Verfügung gehabt hat, das gleiche Verbrechen nur mit Geisselstrafe büsst. Vernünftig wird keiner von uns diese Unterscheidung nennen, da sie jedes logischen oder moralischen Grundes entbehrt. Bādjūrī hilft sich und seinen gläubigen Schülern mit folgender Begründung²⁾: „weil der Geschlechtstrieb in die Seelen eingelegt ist und „also derjenige, der in legaler Ehe die Cohabitation ausgeübt hat,

1) Abū Schudjā hat die Worte: *وجود الوطئ في نكاح صحيح*, Ibn Qāsim beschreibt den *Muḥṣan* näher als *شخص أو قدرها له*, und Bādjūrī fügt zur Erläuterung hinzu, *من مقطوعها بقيل في نكاح صحيح*, dass der besagte Actus auch die Frau zur *Muḥṣanah* stempelt.

2) Bādjūrī II, 587: *لان الشهوة مركبة في النفوس فلا وطئ في نكاح*
Ed. LIII. 11

„diesem Triebe Genüge geleistet hat, so dass von ihm zu erwarten wäre, dass er sich von Unzucht frei halten sollte; darum wird über ihn, wenn er das Verbrechen begeht, die schwerere Strafe der Steinigung verhängt“. Dieser Blödsinn ist keine Erfindung Badjuri's, denn auch ältere Autoritäten, sofern sie sich nicht mit dem *sit pro ratione voluntas* begnügen, bringen die nämliche Argumentation vor. Die Frage, wie so u. B. durch einmalige Cohabitation dem Geschlechtstriebe für immer Genüge geleistet sein soll, oder die andere, warum diese Befriedigung nur in der Ehe und nicht auch in anderer gesetzlich erlaubter Cohabitation zu Stande kommt, lassen die Gelehrten unbeantwortet. Mündlich hörte ich die Sache einmal von einem grossen Faqih in dem Sinne erläutern, der Muhsan habe, wäre es auch nur ein einzelnes Mal, die edelste Art der legalen Cohabitation durch eigene Erfahrung kennen gelernt und solle dadurch der illegalen in doppeltem Masse abgeneigt sein!

Sachau (S. 809, § 2) aber hat die sonderbare Bedingung durch folgende vernünftige ersetzt, dass der Muhsan „die Möglichkeit hat, in legaler Ehe die Cohabitation auszuüben“. Das wäre allerdings ein moralischer Grund zur Verschärfung der Strafe, aber er kommt in keinem Fiqh-Buche vor. S. 816, Z. 15 ff. giebt Sachau die Begründung Badjuri's mit diesen Worten wieder: „Wer *muhsan*, d. i. wohl bewahrt, durch eine rechtmässige Ehe gegen Ausschweifungen wohl bewahrt ist, ist unentschuldig, wenn er Unzucht begeht, und leidet die höchste Strafe des Gesetzes“. Badjuri sagt aber nichts derartiges, denn er wusste zu gut, dass die Frage, ob der Schuldige gerade zu der Zeit, wo er die Unzucht beging, verheirathet war, gar nicht in Betracht kommt.

S. 817, Z. 80 ff. wird die falsche Begründung in etwas anderer Form wiederholt: „Wer rite verheirathet ist, soll sich des Ehebruchs enthalten und verdient, wenn er dennoch die Ehe bricht, die schwerste Strafe“. Hier kommt der neue Irrthum hinzu, der männliche Muslim könnte Ehebruch begehen, eine These, die mit dem ganzen Wesen der Ehe nach muslimischen Gesetz unvereinbar ist¹⁾. Der Mann verpflichtet sich durch den Ehekontrakt, seiner Frau Wohnung, Lebensunterhalt, Diener u. s. w. zu verschaffen, wenn er mehrere Weiber heiraten sollte, nicht längere Zeit bei der einen als bei der anderen zuzubringen, aber in sexueller Beziehung werden ihm durch die Ehe keinerlei Verpflichtungen auferlegt, und von Treue in unserem Sinne gegen die Gattinnen kann nicht die Rede

عظیم فقد استوفاهما فكان حقه ان يمتنع من الزنا فلذا وقع فيه غلط عليه بالترجم.

1) Sachau sagt selbst S. 816, Z. 3 ff.: „Es wird in dem Begriff der Unzucht zwischen Ehebruch und anderweitiger Unzucht nicht unterschieden“. Natürlich, weil es Ehebruch überhaupt im Islam nicht giebt, aber der Verf. hätte dies nicht auf der folgenden Seite wieder vergessen sollen.

sein. Der Mann darf ja vier Weiber heirathen, so viele Concubinen kaufen, als er will, und wenn er nun einmal ausserhalb dieser legalen Wege geschlechtlichen Verkehr sucht, so veründigt er sich damit gegen Gott, bricht aber weder Treue noch Ehe.

Die Frau wird durch den Heirathskontrakt verpflichtet, ihrem Manne in Bezug auf die Cohabitation Genüge zu leisten, die ihr von ihm angewiesene Wohnung nicht ohne seine Erlaubniss zu verlassen u. s. w. Wenn sie Unzucht begeht, wird dies dennoch auch in erster Linie als eine Sünde gegen Gott betrachtet, aber hier kommt allerdings eine Verkürzung der Rechte des Gatten hinzu. Daher stellt ihm das Gesetz den Weg der eidlichen Anklage (*Li'an*) offen, namentlich damit er nicht genöthigt sei, von Anderen erzeugte Kinder als die seinigen anzuerkennen. Obgleich hier also ohne Zweifel Untreue gegen den Mann vorliegt, betrachtet das muslimische Gesetz das Vergehen nicht von dem Gesichtspunkte aus, wie wir den Ehebruch.

Noch seltsamer als Sachau's oben erwähnte Änderung der Bedingungen, denen der *Muhsan* zu entsprechen hat, ist die davon abweichende Definition desselben Wortes, die er auf der nämlichen Seite (S. 809, § 1) giebt: „*muhsan*, d. h. eine verheirathete, im „Vollbesitz der Bürger- und Ehrenrechte befindliche Person“. Dies ist nur dann nicht falsch, wenn man unter Bürgerrechten die Freiheit (als Gegensatz der Sklaverei) und unter Ehrenrechten den Vollbesitz der Geisteskräfte versteht, und wenn verheirathet den Sinn hat, dass die betreffende Person wenigstens einmal verheirathet war und ihr maritalen Rechte ausgeübt hat. Aber dann hätte der Verfasser doch andere Ausdrücke wählen sollen¹⁾.

S. 819, Z. 6—8: „Der Richter darf von einer Bestrafung ganz absehen, wenn kein Kläger vorhanden ist, dagegen muss er strafen, wenn ein Kläger vorhanden ist“.

Im Original wird gesagt, dass der Richter von der Anwendung diskretionärer Strafen²⁾ absehen kann, wenn es sich bloss um Vergehen gegen Gott handelt, weil in Bezug auf diese das Prinzip der

1) Vielleicht hat Sachau sich theilweise durch die Thatsache irregeführt lassen, dass *muhsan* im Kapitel von der „Verleumdung“ eine etwas andere Bedeutung hat, aber dies wird von den *Fuqahā* immer gehörig hervorgehoben, und die von S. gegebenen Erklärungen finden sich nirgends. Auf die verschiedenen Bedeutungen von *muhsan* hätte S. hinweisen sollen, denn jetzt wirken die Angaben S. 74, Anm. 1, S. 809 und S. 818 verwirrend auf den Leser, der sie zusammenhält.

2) S. 819, Z. 1 ist statt „der discretionären Strafe“ zu lesen: „der bestimmten Strafe“. Die von *Bādī'ū* angegebenen Arten des *Ta'sīr* (من ضرب أو صفع أو حبس أو تجريس أو تسويد وجه أو قيام من مجلس أو توبيخ بكلام) hätte S. ohne Raumverschwendung daselbst genau übersetzen können.

Freigebigkeit gilt; nicht aber, wenn das Recht eines Menschen verletzt worden ist und dieser die Bestrafung verlangt. Dem fügt Bâdjûr hinzu, der Richter habe dagegen keine Wahl in Bezug auf die Anwendung der „bestimmten Strafen“; wenn er wisse, dass ein Verbrechen, dessen Strafe bestimmt ist, begangen sei, müsse er dieselbe vollziehen. In Bezug auf diese letzteren Strafen ist Fürbitte im Interesse der Schuldigen nicht erlaubt, während dieselbe sonst anempfohlen ist¹⁾. Aus letzterem Satze macht Sachau: „Fürbitte in Bezug auf die Abänderung oder Milderung von Strafen „ist unter allen Umständen unstatthaft“. Diese an und für sich falsche Übersetzung wirkt noch heikrender, da sie in einem Kontext vorkommt, wo gerade von den diskretionären Strafen die Rede ist²⁾.

Einen anderen in diesen Zusammenhang hineingehörenden Passus Bâdjûr's (II, 384 in der Einleitung zur Besprechung der bestimmten Strafen) hat Sachau hier nicht verwerthet; er hätte anlässlich desselben auf einen merkwürdigen Charakterzug des schäff'tischen Strafrechts die Aufmerksamkeit lenken können.

Dem Richter ist zwar, wenn ein Verbrechen mit bestimmter Strafe rite konstatiert ist, keine Nachgiebigkeit erlaubt, aber das ganze Strafgesetz ist darauf angelegt, dass solche Strafen nur höchst selten angewendet werden.

So bedarf = z. B. zur Constatierung eines Falles von Unzucht des schwer zu erbringenden Beweises durch vier Zeugen. Gesetz einmal, diese wären vorhanden, so droht ihnen die Gefahr, dass, wenn das Zeugnis vom Richter nicht als vollgültig angenommen wird, über sie selbst die Strafe wegen Verleumdung (80 Hiebe) verhängt wird. Dasselbe gilt *mutatis mutandis* in Bezug auf andere Übertretungen gegen Gott; dabei unterliegen die Zeugen diskretionären Strafen wegen Verleumdung, wenn der Beweis nicht allen Anforderungen genügt. Es steht jedem frei, sich selbst beim Richter als Zeugen in solchen Sachen zu melden, aber wer wird das unter solchen Umständen thun?

Zum Zeugen aufgefordert wird man nicht, denn während sonst in Fällen, wo das freiwillige Zeugnis *Dei causa* zugelassen ist, auch dem öffentlichen Kläger³⁾ die Thüre des Gerichtshofs offen steht,

1) Bâdjûr II, 390: ولا يجوز للامام العفو عن الحدود بعد ان بلغ ما يوجبها ولا تجوز الشفاعة فيها وتسن الشفاعة الحسنه عند ولاة الأمر في غير الحدود.

2) Unter den Gesetzesübertretungen, für welche diskretionäre Bestrafung gilt, führt Sachau S. 319, Z. 14—16 im Widerspruch mit seinem eigenen Texte „Beschimpfung oder Verleumdung wegen Unzucht“ auf. Sein Original hat im Gegentheil: الرمي بالنزنا قذف، وسب بغير قذف.

3) Das Zeugnis *Dei causa* und namentlich auch die Klage *Dei causa*,

sind die Vergehen, für welche bestimmte Strafen gelten, davon angenommen. Auch gilt das Ablegen eines solchen Zeugnisses, wie wir gleich sehen werden, gar nicht für verdienstlich.

Nun darf der Richter in Fällen, wo ihm persönlich die Sachlage auf irgend einem Wege bekannt geworden ist, ohne Zeugen zu hören oder Eide schwören zu lassen „nach seinem eignen Wissen Urtheil sprechen“, und auf keinen Fall darf er, wenn etwa der Zeugenbeweis seinem Wissen von der Sache widerspräche, gegen dieses Wissen urtheilen; dann soll er vielmehr die Sache unentschieden lassen¹⁾. Jenes Wissen muss aber denselben Bedingungen der Sicherheit entsprechen, welche für eine gültige Zeugenaussage erforderlich sind.

Die nähere Bestimmung dieses *القاضي بعلمه* gehört zu den Fragen, über welche die Hadjarijijn und die Ramljijn auseinander gehn. Der Verfasser des *Fath al-mu'in* (vergl. das Citat in der Anmerkung) folgt der Ansicht Ibn Hadjar's, nach welcher jeder Qādht, wenn im Ubrigen sein „Wissen“ den gesetzlichen Anforderungen entspricht, nach diesem Wissen Urtheil sprechen kann, auch wenn er eigentlich unqualifiziert, also nur Richter *faute de mieux* ist. Dementsgegen vertritt Bādjūrī²⁾ die Ansicht ar-Ramlī's, nur Qādhis, welche den Grad des Idjtihād besitzen, seien zu solchem

aus welchem Institute sich das Amt des öffentlichen Klägers, des Muhtasib, entwickelt hat, hätten wohl eine mehr eingehende Besprechung verdient, als Sachau (S. 742—43 und Anm.) ihnen im Vorübergehen zu Theil werden lässt. Im Index fehlen die *شهادة الخسبة*, die *دعوى الخسبة* und der Muhtasib gänzlich.

1) Von diesen wichtigen Bestimmungen findet sich bei Sachau nichts, wahrscheinlich weil Bādjūrī vorgesehen hat, ihn einen besonderen Abschnitt zu widmen. Er setzt als als bekannt voraus und erwähnt nur gelegentlich die gleich unten anzuführende Beschränkung und die Ausnahme. Andere Bücher sind über diesen Gegenstand ausführlicher; so heisst es im *Fath al-mu'in* (IV, 260 der Böldger Ausgabe mit der Glossa des Bakrī 1200 H.):

ولا يقضى أى القاضى أى لا يجوز له القضاء بخلاف علمه وإن قام
به بينة كما إذا شهدت برفى أو نكاح أو ملكه من يعلم حريمه أو
بينونتها أو صدم ملكه لأنه قاطع بطلان الحكم به حينئذ وللحكم
بالباطل محرم ويقضى أى القاضى ولو قاضى ضرورة على الأوجه
بعلمه أن شاء أى بظنه المؤكد الذى يجوز له الشهادة مستنداً
إليه وإن استغله قبل ولايته نعم لا يقضى به فى حدود أو تعزير لله
تعالى كحد الزنا أو سرقة أو شرب الخمر أو الستر فى أسياها.

2) Bādjūrī bemerkt (II, 664) zu den Worten Ibn Qasim's: „wenn der Richter selbst die Zeugen als unbescholten kennt, nimmt er ihr Zeugnis als

Verfahren befugt. Beide Richtungen einigen sich aber darin, dass die Urtheile, welche zur Anwendung einer bestimmten Strafe oder sogar zu irgend einer andern Strafe wegen Vergehen gegen Gott Anlass geben würden, davon ausgenommen sind¹⁾.

Praktisch bleibt also als einziger Grund, auf welchem die Vollziehung bestimmter Strafen basiert werden könnte, das Geständniss des Schuldigen. Hierüber sagt aber Bādjarī II, 384: „Es ist dem „Unzüchtigen und jedem, der ein Vergehen gegen Gott begangen hat, anempfohlen, seine Schande bedeckt zu halten, wegen der „Überlieferung: „wer eine von diesen Schandlichkeiten begangen hat, der bedecke sich mit der Bedeckung Gottes; wer aber seine „Nacktheit vor uns offen legt, an dem vollziehen wir die bestimmten „Strafen“. Er bekehre sich dann still vor Gott, denn Gott nimmt „seine Bekehrung an, wenn seine Absicht lauter ist“²⁾.

Im Kapitel vom Geständnisse (vergl. Sachau, S. 447—8) wird das Gleiche gesagt³⁾ und hinzugefügt, auch dem Zengen sei in solchen Fällen das Schweigen anempfohlen und dem Richter geziemend es, demjenigen, der ein Geständniss abgelegt hat, auf die Gültigkeit einer Widerrufung desselben hinzuweisen.

So gewinnt man einen ganz andern Einblick in das Wesen

giltig an“, das Folgende: „Dies gehört aber zum Urtheilssprechen nach dem eigenen Wissen des Richters, und dafür gilt dessen Idjtihād als Bedingung“ (وهذا من قبيل القضاء بعلم الحاكم فيتقيد بكونه مجتهدا).

1) Beutlich des Fatḥ al-muʿīn genügt das obige Citat. Bādjarī II, 401 bemerkt zu den Worten Ibn Qasim's: فلا يحدّ بشهادة رجل وامرأة ولا يحدّ بشهادة امرأتين ولا يبين مردونه ولا يعلم القاضي أي لانه لا يقضى في حدود الله تعالى.

ويستحقّ للزاني ولكل من ارتكب معصية أن يستتر على نفسه 2) خبر من أني من هذه القادورات شيئا فليستتر بستر الله تعالى فإن من أبدى لنا صفحته اقمنا عليه الحد ويتوب بينه وبين الله تعالى فإن الله يقبل توبته إذا اخلص نيته.

3) Mit Unrecht fügt Sachau dort dem Satze die Worte hinzu: „meint Bagurī“. Bādjarī giebt auch hier bloss die Ansicht der schäfflichen Autoritäten wieder, ebenso wie das drei Jahrhunderte ältere Fatḥ al-muʿīn (لندب الستر) im obigen Citate. Überhaupt hat Sachau viel zu viel Gewicht auf die Individualität Bādjarī's gelegt; solche Werke sind im höchsten Grade unpersönlich.

des Strafgesetzes¹⁾ als durch die blosse Mittheilung der einzelnen Bestimmungen.

Man wird in jeder Hinsicht billigen, dass Sachau sein in vielen brauchbaren, sogar ein paar vortrefflichen orientalischen Drucken²⁾ zugängliches Original nicht noch einmal ediert hat. Die Ausgabe des Minhadj und des Ibn Qâsim, welche von den Berg seinen französischen Übersetzungen dieser Werke beigegeben hat, sind, abgesehen von den vielen Fehlern, als gänzlich überflüssig zu betrachten. Sogar der arabische Text derjenigen Kapitel des Muchtasar von Abû Schudjâ', welche in Sachau's Lehrbuch zur Behandlung kommen, hätte m. E. ohne Schaden fortbleiben können; derselbe nimmt aber nur 27 Seiten ein³⁾. Der Verf. fand (S. XXVII) diese Zuthat zweckentsprechend, weil nun ein Europäer, der etwa einen arabischen Juristen consultieren wolle, nur den betreffenden Paragraphen des Abû Schudjâ' anzuführen brauche „um an dessen Auslegung jede Frage der Theorie und der Praxis anzuschliessen“. Wie das vor sich gehen soll, ist mir allerdings etwas räthselhaft.

In den einzelnen „Büchern“ bez. „Theilen“ und „Kapiteln“ des Lehrbuchs hat Sachau als „Text“ die Übersetzung der betreffenden, von ihm in Paragraphen eingetheilten Abschnitte des Abû Schudjâ' vorangestellt; denselben folgen jedesmal in kleinerem Druck die „Anmerkungen“, d. h. die von Sachau übersetzten Erläuterungen Badjûr's.

Druck und Ausstattung des Werkes sind von gleicher Vortrefflichkeit wie bei den übrigen bereits erschienenen Lehrbüchern des Berliner Seminars für orientalischen Sprachen. Druckfehler sind mir nur ganz wenige aufgestossen.

Trotz vielerlei Ausstellungen begrüesse ich Sachau's Lehrbuch als ein höchst erfreuliches Zeichen erwachenden Interesses für das Studium des Islams unter deutschen Orientalisten; hoffen wir, dass es dazu beitrage, viele junge Kräfte für die Urbarmachung dieses zum guten Theil noch wüsten Bodens zu gewinnen.

Kutaradja (Atjeh) Juli 1898.

Dr. O. Snouck Hurgronje.

1) Übrigens ist auch dieses rein theoretisch, denn bekanntlich haben die muslimischen Regierungen von jeher ganz andere Grundsätze befolgt.

2) Während sonst die orientalischen Drucks arabischer Werke den europäischen an kritischem Werthe bedeutend nachstehen, gilt dies von den theologisch-juristischen Büchern nicht. Auf diesem Gebiete blieb im Orient die wissenschaftliche Tradition trotz allen politischen und sozialen Wirren ungetrübt; in jedem Jahrhundert der Hidjrah wurde namentlich das Fiqh mit ununterbrochenem Fleisse studiert.

3) Bekanntlich wurde der ganze Text des Muchtasar schon im Jahre 1859 in Leiden von S. Keyzer mit französischer Übersetzung veröffentlicht unter dem Titel: *Précis de la jurisprudence musulmans selon le rite Chaféite par Abou Chodjâ'*. Sachau hat den Text der Bülker Ausgabe des Badjûr (1807 H.) reproduziert.

P. Jensen, Hittiter und Armenier. Mit zehn lithographischen Schrifttafeln und einer Übersichtskarte. Strassburg, Trübner 1898. XXVI, 225 S. 8°. Mk. 25.—

Seiner bekannten Abhandlung über die sog. hethitischen Inschriften in Bd. 48 dieser Zeitschrift vom Jahre 1894 hat Jensen obiges Buch folgen lassen. Er führt in demselben die von ihm unternommene Entzifferungsarbeit fort und verfolgt insbesondere weiter den von ihm als feststehend betrachteten Zusammenhang der Sprache der „hethitischen“ Inschriften mit dem (indogermanischen) Armenischen. Aus den sehr temperamentvoll geschriebenen Vorbemerkungen des Buches kann man die übrigens recht wohl zu begreifende Bitterkeit und den Unmut des Verfassers darüber herauslesen, dass seine Entzifferungsarbeit, ausser einem im Wesentlichen zustimmenden Artikel von Reckendorf in Zeitschr. f. Assyrl. Bd. XI, während vier Jahre von keiner Seite eine ernstliche Nachprüfung erfahren hat, dass man sich aber trotzdem vielfach nicht scheut, mit unglaublichem Achselzucken an derselben einfach vorüberzugehen, oder sich sogar herausnimmt, absprechend über dieselbe zu urteilen, ohne sich durch eigenes Studium der Texte die Kompetenz dazu erworben zu haben. Ganz ohne eigenes Verschulden ist freilich Jensen nicht an dieser Sachlage. Er hätte nämlich entweder die Darlegung seiner Entzifferung in dieser Zeitschrift so gestalten müssen, dass dieselbe für jeden Interessenten auch ohne Einblick in die Inschriften selbst ohne Weiteres hinreichend überzeugend gewesen wäre, oder aber, da er dies nicht that und vielleicht bei der Schwierigkeit der Materie im Rahmen jenes Zeitschriftenartikels überhaupt nicht thun konnte, so hätte er von vornherein deutlich erklären müssen, dass er nur solchen ein kompetentes Urteil über seine Entzifferungsarbeit einräume, die sich der Mühe unterziehen, seine Ausführungen an der Hand der Inschriften selbst zu verfolgen. Das hat Jensen selbst gefühlt, wenn er in den Vorbemerkungen zu seinem vorliegenden Buche S. XVI sagt: „Um bei Unvoreingenommenen und Vorurteilslosen eine günstige Meinung von meinen Entzifferungsversuchen zu erwecken, dazu genügten nach meiner Ansicht allerdings die von mir in meiner ersten Abhandlung errungenen und veröffentlichten Resultate durchaus. Um sich aber von deren Richtigkeit zu überzeugen, dazu bedurfte es eines eingehenden Studiums der Arbeit und der Inschriften selbst.“ Wenn nun aber Jensen wenige Zeilen dahinter fortfährt: „Heute glaube ich sagen zu dürfen, dass die Resultate allein in geschlossener Linie Jeden überzeugen müssen, der sich überzeugen lassen will, ohne dass er sich der Mühe unterziehen müsste, die Inschriften selbst auch nur anzusehen“, so halte ich diese Behauptung, mag sie inhaltlich berechtigt sein oder nicht, jedenfalls für einen neuen taktischen Missgriff, den Jensen gegen sein eigenes Interesse begeht, indem er dadurch nur abermals oberflächliches Aburteilen auch über seine

neue Arbeit begünstigen und von eingehendem Studium der Inschriften selbst andere abschrecken wird. Denn — das muss der Klarheit wegen gleich hier bemerkt werden — ein Ersatz etwa für die erste Abhandlung in dieser Zeitschrift ist das neue Buch, wenigstens was die eigentliche Darlegung der Entzifferungsarbeit betrifft, keineswegs; es setzt vielmehr jene Abhandlung einfach voraus. Solches durfte aber auch Jensen mit vollem Rechte thun, und er war nicht genötigt, noch einmal den Gang seiner Entzifferung im einzelnen vorzulegen, da ein ernsthafter Widerspruch gegen dieselbe bis zum Erscheinen seines neuen Buches nicht erfolgt war. Denn was etwa ein Sayce oder ein Halévy dagegen vorbringen zu sollen geglaubt hatten, war so oberflächlich, dass Jensen darüber mit Recht einfach so hinweggehen konnte, wie er es in seinen Vorbemerkungen gethan hat. Eine Abhandlung von Dr. Leopold Messerschmidt „Bemerkungen zu den hethitischen Inschriften“¹⁾, die sich gegen Jensens ersten Aufsatz kehrt und seine Entzifferungsmethode als von vornherein verfehlt nachzuweisen sucht, ist erst nach dem Erscheinen von Jensens neuem Buche herangekommen, konnte also für ihn noch nicht in Betracht kommen.

Nun könnte auch ich bei Besprechung des vorliegenden Buches von Jensen, vorausgesetzt, dass ich mit den in der ersten Abhandlung gelegten Grundlagen im Wesentlichen einverstanden wäre, mich einfach nur an diese Fortsetzung halten, ohne wieder auf die ersten Fundamente zu sprechen zu kommen. Damit wäre indessen, wie die Sache nun einmal liegt, den meisten Lesern wohl wenig gedient. Überdies halte ich mich umsomehr für verpflichtet, an dieser Stelle auch auf die Grundlagen von Jensens Entzifferung einzugehen, als ich bisher noch nicht anderweitig öffentlich Stellung dazu genommen habe.

Dabei ist es nun im Interesse der Sache — weil es Anderen vermutlich auch ähnlich ergangen ist — vielleicht nicht unwichtig, wenn ich ausdrücklich bekenne, dass ich lange Zeit hindurch den hethitischen Forschungen Jensens gegenüber ziemlich skeptisch war, dass die blosse oberflächliche Lektüre seiner Abhandlung in dieser Zeitschrift und auch seines vorliegenden Buches in mir höchstens den Eindruck „möglich“, aber nicht „gewiss“ hervorrief. Auch die an beiden Orten gegebenen Übersetzungsversuche waren nicht dazu angethan, durch ihre blosse Lektüre überzeugend auf mich zu wirken. Von dem Momente an jedoch, in welchem ich die Inschriften selbst vornahm und die Ausführungen Jensens an der Hand derselben auf mich einwirken liess, erkannte ich mit steigender Gewissheit, dass es sich bei Jensens Entzifferungsarbeit um unumstößliche von ihm aufgedeckte Thatfachen, nicht um blosse mehr oder weniger wahrscheinliche Möglichkeiten handelt. Natürlich

1) Erschienen als Heft 5 der „Mittheilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft“ 3. Jahrgang 1898.







soll das nicht so zu verstehen sein, als ob nun alle Aufstellungen Jensens ohne Weiteres richtig und nicht verbesserungsbedürftig wären. Das widerlegt sich ja einfach schon dadurch, dass Jensen selbst in seinen Darlegungen im Laufe der Jahre gar Mancherlei im Einzelnen geändert hat. Ja, auch an seinem neuesten Buche würde er, wie ich aus persönlichen Mitteilungen weiss, bereits wieder recht viele, zum Teil nicht unwesentliche Änderungen vorzunehmen haben. Aber das ist ja im Hinblick auf die in Betracht kommende Materie auch nur ganz selbstverständlich. Unwissenschaftlich wäre in diesem Falle das Beharren und Gleichbleiben, nicht der Fortschritt und der Wechsel. Trotz alledem zieht sich aber durch Jensens Entzifferungsarbeit von den ersten tastenden Versuchen an bis zu dem Stande, zu dem er heute gekommen ist, wie ein goldener Faden eine Summe von Errungenschaften hindurch, die als bleibender unverlierbarer Gewinn zu bezeichnen sind.

Im Folgenden werde ich nun versuchen, dem Leser an der Hand der Inschriften zu zeigen, warum die Entzifferung Jensens als in der Hauptsache vollständig gelungen zu bezeichnen ist. Dabei werde ich, im Einverständnis mit Jensen, auch einige seiner neueren wichtigen Funde, die ihm erst nach Abschluss seines Buches gelungen sind¹⁾, mit verwerthen.

I. Die erste Frage ist die: Ist Jensen in den Sinn der Inschriften wirklich eingedrungen? So wie die Dinge liegen — es handelt sich anerkanntermassen um eine gemischt ideographische und phonetische Schreibweise — ist es ja sehr wohl denkbar, die „hethitischen“ Inschriften dem Sinne nach zu einem grossen Teile verstehen zu können, ohne dass man auch nur von einem einzigen Zeichen die Aussprache festgestellt zu haben brauchte. Hier würde nun von vornherein die ganze Methode eines Entzifferers gerichtet sein, wann es sich z. B. nachweisen liesse, dass er in einer längeren Inschrift, auf die er bei seiner Entzifferung weittragende Schlüsse baut, die Zeichengruppen in falscher Ordnung liest. So war — abgesehen von allem Anderem — z. B. Peisers Entzifferungsversuch schon aus dem Grunde von Anfang an verfehlt, weil er die von ihm hauptsächlich zu Grunde gelegte Inschrift Jerabis I in 4 Kolumnen theilte, statt die Zeilen, wie Jensen thut, ganz quer durchzulesen. Neuerdings hält nun Peiser, wie Messerschmidt a. a. O. S. 7 [185] mittheilt, an seiner früheren Lesung nicht mehr fest, sondern liest die Inschrift in zwei Kolumnen. Wenn nun Messerschmidt bei Erörterung dieses Punktes fortfährt: „Wer von beiden im Recht ist [nämlich Peiser mit seiner Lesung in zwei Kolumnen oder Jensen mit seiner durchgehenden Lesung in einer Kolumne], lässt sich, soweit ich sehe, aus den in der Inschrift vor-










1) Vgl. dazu auch den neuesten Artikel von Jensen „The undeciphered Hittite Inscriptions. In reply to professor Sayce“ in The Expository Times, April 1899, der mir jedoch erst nach Niederschrift des Folgenden zu Gesicht gekommen ist.

kommenden Gruppen nicht sicher entscheiden. Die Frage wird erst sicher beantwortet werden können, wenn die Entzifferung gelungen ist. Vielleicht spricht das zu Peisers Gunsten, dass Jensen bei seiner Annahme über die vorstehende Ecke hinweglesen muss, eine Unbequemlichkeit, die wohl diese Anordnung als falsch erweist¹⁾, so zeigt Messerschmidt schon durch diese eine Bemerkung, dass er nur sehr oberflächlich in die Inschriften selbst eingedrungen ist. Denn allerdings lässt sich, ohne dass man auch nur ein Wort vom Sinn oder der Aussprache von Jerabis I zu verstehen brauchte, durch blosse Vergleichung der Gruppen zeigen, dass nur Jensens durchgehende Querlesung berechtigt ist. Für die scheinbaren Kolonnen A und B einerseits, C und ■ andererseits geben dies ja Peiser und Messerschmidt — belehrt durch Jensens Bemerkung in dieser Zeitschr. Bd. 48, S. 275 Anm. 8; vgl. auch Reckendorf in Zeitschr. f. Ass. Bd. 11, S. 14 — jetzt zu. Dass aber auch ■ und O und somit alle vier scheinbaren Kolonnen in fortlaufender Reihe quer durch

zu lesen sind, lehrt die Gruppe (D 2)    (O 2)    

(B 2) Bügel Königin   verglichen mit (A 4. 5)    

  Bügel Königin (B 5)   unwiderleglich.

Dass aber, auch abgesehen von dieser einzig richtigen Zeilenlesung in Jerabis I, Jensen wirklich in den Sinn der Inschriften eingedrungen ist, lehrt u. a. Folgendes. Einen der Hauptausgangspunkte von Jensens Entzifferung bildet die Beobachtung, dass in mehreren der als Königsinschriften zu betrachtenden Texte im Anfange Gruppen stehen, die meist auf  endigen, während, sei es unmittelbar darnach (Bulgarmaden), sei es an einer späteren Stelle (Bor, Mar'aš Löwe, Jerabis I) ähnliche, aber doch nicht durchweg identische und nicht auf , sondern, wenigstens zum Teil, auf  endigende Gruppen folgen, mit einem an jener ersten Stelle nicht stehenden  (Bulg. 2),  (Bor 4),  (Mar'aš L. 5) oder Zeichen IV 18¹⁾ dahinter. Die Annahme Jensens, dass in diesen Fällen an erster Stelle, und zwar im Nominativ, Name und Titel des Königs stehen, der die Inschrift hat setzen lassen, dass dagegen die ähnlichen Gruppen an zweiter Stelle Namen und Titel des Vaters des Königs enthalten und im Genitiv stehen, dass endlich das dahinter folgende  oder  oder  oder Zeichen IV 18 der ideographisch bzw. phonetisch geschriebene Ausdruck für „Sohn“ ist, erscheint mir durch die Gesamtheit der betreffenden


1) Diese Bezeichnungswaise hier und im folgenden bezieht sich auf die Schrifttafeln am Schlusse von Jensens Buch.


Inschriftenstellen so einleuchtend und so ausschliesslich in Betracht kommend, dass mir jede weitere Diskussion gerade über diesen Punkt überflüssig vorkommt¹⁾.


Eine weitere für den ungefähren Sinn der Texte sehr wichtige Beobachtung Jensens, die bereits in seinem ersten Aufsätze angebahnt war, aber erst im vorliegenden Buche (s. bes. S. 134 ff. und Schrifttafel I und II) in weiterer Ausdehnung nutzbar gemacht wird und die ganz neuerdings Jensen noch zu weiteren wichtigen Resultaten geführt hat, ist die, dass in fast allen Texten Gottheiten durch Handhieroglyphen mannigfacher Art, in einem Falle auch durch eine Fusshieroglyphe, ausgedrückt werden. Diese auf den ersten Blick vielleicht etwas befreundlich erscheinende Beobachtung beruht nicht, wie Messerschmidt in seiner Besprechung von Jensens Buch in der *Orientalist. Litterat.-Ztg.* 1898 Nr. 12 Sp. 898 f. oberflächlich darüber aburteilen zu dürfen meint, auf ganz unsicheren Kombinationen, sondern gerade sie gehört, wie einem Jeden bei etwas tieferem Eindringen in die Texte sofort klar werden muss, zum sichersten Bestande der Jensen'schen Errungenschaften. Bezeichnend dafür, dass Jensen gerade in diesem Punkte gewiss das Richtige getroffen hat, ist der Umstand, dass er in seiner ersten Abhandlung bloss auf Grund der Inschriften selbst zu dieser Aufstellung gekommen war und dass er erst nachträglich in den Beischriften zu den Götterbildern von Boghazköi eine glänzende Bestätigung für diese Aufstellung fand. So wie Jensen jetzt, in noch genauerer Präcisierung der betreffenden Ausführungen seines Buches, die Hand- (und Fuss-) Hieroglyphen zu deuten vermag, liegt die Sache folgendermassen. In mehreren Inschriften steht a) an erster Stelle eine flache Hand, so in Jer. I 2, Jer. II 8, Mar'as L. 1, Ordasu 1, Bor 2, Bulg. 1, Kirtschoghlu 1; b) an zweiter Stelle eine Faust, ■ in denselben Inschriften Jer. I 2, Jer. II 4 (P), Mar'as L. 8, Ordasu 2, Bor 2, Bulg. 2, Kirtschoghlu 2. Ferner steht aber auch in Hamä I—III 1 die Faust ebenfalls an zweiter Stelle, während hier an erster Stelle statt der flachen Hand vielmehr Bügel +  ²⁾ erscheint. Diese Gottesbezeichnung Bügel + X findet sich noch Bulg. 8, Gürün II 2 und, wie ich vermute, auch Ivriz I 1, wo ich gegen Jensen Schrifttafel I 8 1 annehme, dass einfach das Zeichen X vorliegt, und an der unmittelbar darüber befindlichen Bruchstelle den Bügel ergänze. Endlich steht in Gürün I 4, II 6 (vgl. auch II 1 und 2) an erster Stelle ein Zeichen (Schrift. I 8 2), das wahrscheinlich den Dreizack darstellt³⁾. Aus

1) Auch Messerschmidt vermag in seiner Polemik S. 118 f. (160 ff.) nichts Entscheidendes gegen diese Aufstellung Jensens vorzubringen.

2) Daffür im folgenden X.

3) Dasselbe Zeichen, als Gotteshieroglyphe, liegt gewiss auch in der Schalaninschrift vor und darf nicht, wie von Jensen Schrift. III 8 geschieht, mit dem Zeichen  identifiziert werden. Vgl. auch Jer. III 4.

diesen Entsprechungen geht hervor, dass 1. die flache Hand Hieroglyphe der ersten Hauptgottheit in den Inschriften ist und zwar wohl einer männlichen Gottheit, dass 2. die Faust Hieroglyphe der zweiten Hauptgottheit ist und zwar wahrscheinlich einer weiblichen Gottheit, wohl derselben Gottheit, die wir auch in dem Kopfe einer Königin Jer. I 2, 5, Jer. III 8, Fraktin (Zeichen Schrift. III 8) zu erkennen haben. Ferner lehrt der stehende Gebrauch der Fausthieroglyphe an zweiter Stelle, dass die an erster Stelle stehenden verschiedenen Hieroglyphen (flache Hand, Bügel + X, Dreizack) Bezeichnungen für eine und dieselbe Gottheit und zwar wahrscheinlich für den Götterherrn, den Gemahl der durch die Faust ausgedrückten Göttin, sind. — Neben diesen Hieroglyphen für die beiden Hauptgottheiten erscheinen nun in den Inschriften namentlich noch c) solche für eine dritte Gottheit, nämlich α) eine schräg aufwärts gestreckte Hand, so Jer. I 8, Jer. III 2, Fraktin, Ivriz I 2, Mar'ā II, β) eine Figur, den unteren Teil eines Mannes mit zwei schreitenden Beinen darstellend, Gürün I 4, II 6 (Schrift. I 4), mit der gewiss auch die Figur mit zwei Beinen Jer. III 4 identisch ist. Da am Ende von Hamā I—III Ähnliches von γ) $\uparrow \uparrow \uparrow$ , das sich auch noch auf der Schale findet²⁾, ausgesagt wird, wie von der Hieroglyphe mit den beiden Beinen in Jer. III 4, so ist es zunächst wohl sicher, dass auch $\uparrow \uparrow \uparrow$ X dieselbe Gottheit, wie diese Fusshieroglyphe β ist. Andererseits scheint auch, nach Jerabis III 2, die schräg aufwärts gestreckte Hand mit $\uparrow \uparrow \uparrow$ X identisch zu sein, also α, β und γ dieselbe Gottheit zu repräsentieren. — Somit läge in Hamā I—III eine Trias von einem Götterpaar und einem dritten Gotte vor, dieselbe Trias in Fraktin, ferner, jedoch vermehrt um einige weitere Gottheiten, in Jerabis I (und II?), Mar'ā Löwe, Gürün; die Dyas allein, Götterherr und dessen Gemahlin, in Ordasu, Bor, Bulg., Kirtschoghlu; die beiden männlichen Gottheiten allein in Ivriz und auf der Schale.

All das Vorhergehende, das sich bis zu einem gewissen Grade von Sicherheit bloss aus den Texten selbst entnehmen lässt und auch von Jensen zuerst allein aus diesen erschlossen worden ist, findet nun eine sehr erwünschte Bestätigung durch die Hieroglyphen in den kurzen Beischriften, die die Hauptgötter in den Götterdarstellungen am Kasilikaya bei Boghazköi tragen. Dort hat der erste Gott, also doch wahrscheinlich der Hauptgott, der Götterherr, das Gotteszeichen , mit einem wahrscheinlich den Dreizack darstellenden Zeichen (Schrifttafel I 2 β) darunter, vor sich; die ihm gegenüberstehende, doch wohl seine Gemahlin vorstellende Göttin nach Jensens genauer Feststellung wahrscheinlich unter dem Gotteszeichen

1) Für das letzte Zeichen im folgenden wieder X.

2) Auch hier nehme ich, gegen Jensen Schrift. I β 1, an, dass es sich einfach um das Zeichen X handelt.

③ die Zeichen ① ② und darunter eine Faust (Schrift. I 8). Ferner hat der hinter dieser ersten Göttin stehende kleinere Gott mit der Doppelart deutlich unter dem Gotteszeichen das den Unterkörper eines Mannes darstellende Zeichen mit zwei schreitenden Beinen (Schrift. I 4) vor sich. Ebenso lehren die Beischriften auf dem Felsenrelief von Fraktin, dass durch den Kopf einer Königin (Schrift. III 8) mit Bügel (Schrift. IV 11) darüber die Hauptgöttin bezeichnet wird, die ausserdem davor dieselbe Gruppe ① ② wie in Boghazköi und darüber vielleicht eine Handhieroglyphe, wahrscheinlich dann wieder eine Faust, als Beizeichen hat.

Ich habe gerade über diesen Punkt bezüglich der Götterhieroglyphen absichtlich eingehender referiert, weil, wie schon oben angedeutet, mir hieraus, wo Inschriften und bildliche Darstellungen sich gegenseitig stützen, besonders deutlich hervorzugehen scheint, dass Jensen im allgemeinen wohl wirklich in den Sinn der Inschriften eingedrungen ist. Gibt man aber Jensen die Deutung der Hand- (und Fuss-) Zeichen als Götterhieroglyphen zu — und ich für meinen Teil finde, dass man nach dem vorliegenden Thatbestande gezwungen ist, dies zu thun — so ist damit über den Sinn der Inschriften schon von vornherein ziemlich fest entschieden. Denn dann wird der überwiegend grössere Teil der Inschriften, in denen diese Hieroglyphen vorkommen, mit grosser Wahrscheinlichkeit das Verhältnis des Verfassers der Inschriften zu den verschiedenen darin genannten Göttern zum Ausdruck bringen. Der verhältnismässig kleine, noch übrig bleibende Teil, namentlich am Anfang, zuweilen auch am Schluss der Inschriften, muss dann naturgemäss Name und Titel der Könige, Nennung des Gebiets, über das sie herrschen, ihre Genealogie und Ähnliches enthalten. Auf diese Weise sind nun namentlich in einigen kürzeren, aber vollständig oder wenigstens nahezu vollständig erhaltenen Inschriften, wie der Schalen-Inschrift, der Steleninschrift von Bor, der Inschrift Jerabis I und II, den Inschriften Hamā I—III, diejenigen Gruppen, in denen, nach Ausscheidung der Göttertitulaturen, allein Königsnamen, Gebietsnamen u. s. w. gesucht werden können, so an die Hand gegeben und so wenig ausgedehnt, dass man nicht etwa blosse Willkür, sondern einfache Konsequenz darin sehen muss, wenn Jensen z. B. in Bor gerade die Gruppe 𐎲 𐎠𐎫 oder in den Jerabis-Inschriften

gerade die Gruppe 𐎲 𐎠𐎫 𐎠𐎫 für die Gebietsbezeichnung in Anspruch nimmt.

Man kann es ja nun vielleicht bedauern, dass die meisten der Inschriften nicht mehr historischen Inhalt haben, sondern sich zumeist einfach etwa auf die Formel reducieren lassen: „Ich bin der und der, König von dem und dem Lande, Sohn des und des Königs, Knecht des und des Gottes, Diener der und der Göttin, Verehrer des und des weiteren Gottes“. Aber für „undenkbar“ darf man dies darum nun doch nicht erklären. Vielmehr lassen


sich mancherlei Analogien gerade für einen derartigen Inhalt von Inschriften z. B. aus den altbabylonischen Königinschriften entnehmen.

II. Die zweite Frage: Hat Jensen mit der Lesung der Zeichen im Grossen und Ganzen Recht, ist, wie schon oben bemerkt, dadurch noch nicht ohne Weiteres beantwortet, dass man zugiebt, er habe den Sinn richtig erkannt, sondern sie bildet ein Gebiet für sich im Ganzen der Entzifferungsangelegenheit. Hier sind es, wie allgemein bekannt sein dürfte, vor allem die vermuteten Gruppen für Ortsnamen, von denen ausgehend Jensen eine Reihe von Zeichenlesungen gewonnen hat. Dass diese Gruppen von Jensen nicht willkürlich herausgegriffen sind, wurde am Schlusse von Nr. I betont. Dazu kam gleich im Beginn der Entzifferung die geniale Idee¹⁾, in der Gruppe $\text{𐎶} \text{𐎶} \text{𐎶}$, die sich in mehreren Inschriften aus Cilicien wiederholt an Stellen findet, an denen ein Königstitel zu erwarten ist, den wohl als Titel aufzufassenden Namen verschiedener Cilicierkönige *Suvenni-g* zu vermuten.

Von diesen grundlegenden Identifizierungen und Lesungen erscheinen mir als völlig gesichert die der Gruppe $\text{𐎶} \text{𐎶} \text{𐎶}$ als *S'-n-s* d. i. *Suvenni-g*, von $\text{𐎶} \text{𐎶} \text{𐎶}$ als *Karkami* (*-k-m-s*) d. i. *Karkemi-š*, von $\text{𐎶} \text{𐎶} \text{𐎶}$ als *Kar(i)kma* (*-(i)k-m*) d. i. *Karkemi-š*, von $\text{𐎶} \text{𐎶} \text{𐎶}$ als *'-m* (*'Amat*)-*š* d. i. *Hamit*, von $\text{𐎶} \text{𐎶} \text{𐎶}$ als *Tr-s* d. i. *Tarsus*, somit die Lautwerte $\text{𐎶} = s$, $\text{𐎶} = '$, $\text{𐎶} = n$, $\text{𐎶} = k$, $\text{𐎶} = m$, $\text{𐎶} = š$, $\text{𐎶} = r$. Aber auch die Gewinnung weiterer Lautwerte, wie vor allem der Vokale $\text{𐎶} = a$ und $\text{𐎶} = i$, von $\text{𐎶} = r$, $\text{𐎶} = w$, $\text{𐎶} = ar$ resp. *id* u. a. wird man für gut begründet erachten müssen, wenn es auch an diesem Orte nicht möglich ist, den Gründen Jensens im einzelnen nachzugehen. Der stärkste Beweis für die richtige Bestimmung der genannten Lautwerte liegt übrigens gar nicht in der Einzelbegründung, sondern, wie Jensen in der Vorrede S. XVII f. selbst hervorhebt, darin, dass sich die teilweise ganz unabhängig von einander gewonnenen Lesungen mehrfach gegenseitig aufs beste kontrollieren und niemals miteinander kollidieren. Das ist besonders zu betonen gegenüber der von Messerschmidt beliebten Manier, die Gründe für die Ansetzung eines jeden einzelnen Lautwertes bei Jensen nicht ausschlaggebend zu finden und daraufhin die ganze Entzifferung zu verwerfen.

1) Messerschmidt will, nach S. 54 [213] a. a. O., diese Idee, unabhängig von Jensen, ebenfalls gehabt haben; verwirft sie aber schliesslich aus ganz nichtssagenden Gründen trotzdem. Wenn diese Unabhängigkeit eine absolute ist, nicht auf unbewusster Reproduktion von Jensens Fund (dasselbe datiert vom 31. Dezember 1892! a. ZA. VII, 265) beruht, so läge darin ja ein nicht zu unterschätzender Beweis für die Folgerichtigkeit dieses Gedankens.

Weniger sicher; wie das auch in der Natur der Sache liegt, ist dagegen noch die Lesung der meisten Ideogramme, sowohl für Nomina propria als für Appellativa, namentlich wenn die Lesung nicht durch ein oder mehrere phonetische Komplemente oder durch eine völlig phonetische Schreibung an einer Parallelstelle an die Hand gegeben ist. Jensen ist sich aber auch dessen voll bewusst, dass an diese seine Ideogramm-Lesungen nicht derselbe Massstab der Sicherheit angelegt werden darf, wie an die Lesung der phonetisch geschriebenen Wörter; er spart darum auch gerade auf diesem Gebiete nicht die reichliche Anwendung von Fragezeichen. Wer nur ein bisschen mit alten Schriftsystemen sich vertraut gemacht hat, die Ideogramme neben phonetischer Schreibung verwenden, wie das Assyrisch-Babylonische und das Ägyptische, für den kann es auch gar nichts Auffälliges haben, wenn die Lesung der meisten Ideogramme, trotzdem deren Bedeutung ganz feststehen kann, noch allerlei Schwankungen durchmachen muss, bis auch sie vielleicht einmal durch einen glücklichen Zufall endgiltig festgestellt werden kann.

Jensen kennt nun freilich noch ein weiteres Mittel, als phonetische Komplemente und phonetische Schreibungen an Parallelstellen, um der Lesung von Ideogrammen beizukommen, ein Mittel, von dem er gerade in seinem vorliegenden Buche einen viel weitergehenden Gebrauch macht, als noch in seiner ersten Abhandlung. Das ist die von ihm angenommene Verwandtschaft oder vielmehr Identität der Sprache der „hethitischen“ Inschriften mit dem indogermanischen Armenisch. Man hat in dieser Hinsicht Jensen wohl mehrfach den Vorwurf gemacht, dass er sich hierbei in einem *circulus vitiosus* bewege, insofern er für ein seiner Bedeutung nach noch nicht einmal ganz sicheres Zeichen oder Zeichengruppe den doch erst zu beweisenden Zusammenhang mit dem Armenischen heranziehe und von letzterem aus jenes Zeichen oder Zeichengruppe der Inschriften erkläre. Es ist zuzugeben, dass Jensen im Einzelnen in dieser Hinsicht wohl gleich etwas zu weit gegangen ist, dass z. B. die Lesung des als Vignette auf dem Titel fungierenden Zeichens (Faust mit Dolch) als *kat* und die Deutung desselben als *Hetier* wegen armenisch *katanel* „schneiden“, oder die Lesung des als Füllenkopf gedenteten Zeichens Schrift. IV 3 als *Mutal* wegen armenisch *mutruk* „Füllen“ bis jetzt mehr genial als sicher zu nennen ist. Ebenso muss die, von Jensen auch nur mit Fragezeichen gegebene Lesung der Gruppe  als *Arpauid* wegen armenisch *artiv—artui* „Adler“ als noch ausserst unsicher gelten. Dagegen wird man nicht umhin können, prinzipiell diese Heranziehung des Armenischen für die Lesung von Ideogrammen für berechtigt zu halten, wenn sich der Armenismus des Hittitischen nun wirklich auf anderem Wege herausstellt. Das führt zur letzten Frage.

III. Hat Jensen Recht mit der Annahme, dass die Sprache der „hethitischen“ Inschriften verwandt sei mit dem heutigen Armenisch oder vielmehr geradezu die Mutter desselben sei? Referent versteht vom Armenischen nichts, ist darum für Einzelfragen, die sich an dieses Problem knüpfen, völlig inkompetent. Vielleicht vermag ich aber gerade deshalb um so unbefangener über den Grad der Sicherheit derjenigen Wörter und Flexionsendungen zu urteilen, die Jensen ohne Herbeiziehung des Armenismus nur aus den Inschriften selbst gewonnen hat und die er dann erst mit dem Armenischen zusammenstellt. Bloss aus dem Zusammenhang der Inschriften selbst sind gewonnen die in denselben phonetisch geschriebenen Wörter (vgl. zum Folgenden die Liste bei Jensen S. 89 ff.) *’-š-t-r* Sohn; *š-pa* (*š-w-t*) Kind; *m-t(a)r* Mutter (nicht ganz sicher); *r* Mann, *t’-t-t* Herr; *r-p(a)-š-d* Diener; *š-t-r* Knecht; *m-š-(š)* gross; *r-* männlich, tapfer; *’-š* ich; *d-t*, *d-t-š* dieser; *mš* ich bin: von Flexionsendungen ein Genitiv Singularis auf *-d*¹⁾, sehr wahrscheinlich ein Genitiv Pluralis auf *-m*, eine Gentilnamenendung *-šd*; die syntaktische Erscheinung, dass der Genitiv seinem Regens sowohl folgen, als vorangehen kann. — Wenn mir nun Jemand erzählen würde, dass etwa in Südafrika eine Sprache gesprochen wird, in welcher *ustr* Sohn, *savaš* Kind, *mayr* Mutter, *ayr* Mann, *tēr* Herr, *arbanaš* Diener, *struk* Knecht, *metš* gross, *art* tapfer, *es* ich, *ays* dieser, *em* ich bin heisst, eine Sprache, in welcher *mayr* Mutter nachweislich auf älteres **matir*, **māter*, *em* ich bin auf älteres *emš* zurückgeht u. s. w., für die ferner eine alte später abgefallene Genit. Plur.-Endung auf *-m* angenommen werden muss, so würde ich diese Übereinstimmungen mit der Sprache der „hethitischen“ Inschriften vielleicht für einen allordings sehr merkwürdigen Zufall erklären. Wenn nun aber diese Sprache mit den Wörtern *ustr*, *mayr* u. s. w. nicht allzufern von, ja zum Teil in eben den Gegenden, in denen jene Inschriften etwa in der Zeit 1000—600 v. Chr. gesetzt wurden, gesprochen wird, wenn ausserdem ferner nichts entscheidend dagegen, wohl aber manches dafür spricht, dass die Verfasser unserer Inschriften Indogermanen waren, so würde ich von meinem semitistisch-sprachwissenschaftlichen Standpunkte aus es allerdings für zwingend erachten, anzunehmen, dass die Sprache der „hethitischen“ Inschriften, sei es die direkte Mutter des heutigen Armenisch, oder wenigstens ein ihm und dem alten Armenisch nächststehender Dialekt war. Nachdem dazu noch neuerdings ein speziell für das Armenische kompetenter Beurteiler wie Brockelmann in den Gött. Gel. Anz. 1899, No. 1 sich aufs entschiedenste für die Richtigkeit von Jensens Zusammenstellung des Hittitischen mit dem indogermanischen Armenisch ausgesprochen

1) Der Gen. Sing. auf *-dr* ist nach neueren Forschungen Jensens zu eliminieren und dafür durchweg *-šd* zu lesen; vgl. dazu die von Jensen in der Theol. Lit. Ztg. 1899, Nr. 3, Sp. 70 bereits angewandte Lesung *T(a)r-šd* statt früherem *T(a)r-š-dr*.

hat, darf diese These Jensens jetzt wohl als absolut sicher gelten und wird es nicht mehr länger angehen, dass die Indogermanisten dieselbe so gut wie ganz ignorieren.

Ausser diesem im Obigen versuchten direkten Nachweise von der Richtigkeit der Jensen'schen Entzifferung lässt sich, wie mir scheint, ohne dass man sich der Gefahr eines *circulus vitiosus* aussetzt, auch folgender indirekte Beweis anführen. Ich halte es nämlich für ganz ausgeschlossen, dass Jensen zu solchen zum Armenischen durchweg stimmenden Resultaten kommen könnte, wenn die Basis seiner Entzifferung nicht richtig wäre. Läge hier von vornherein ein falscher Ausgangspunkt vor, so wäre es doch ganz undenkbar, dass sich alles, was sich bisher als Resultat der Entzifferung ergibt, ohne Schwierigkeit nach dem Armenischen erklären lässt¹⁾, ja dass es gelingt, immer neue Zusammenhänge zwischen armenischen Wörtern und aus den Inschriften gewonnenen Lesungen aufzufinden²⁾.

Das ganze neue Buch Jensens ist nun, wie bereits oben angedeutet, von dieser von ihm gewonnenen Position aus geschrieben, dass seine Entzifferungsarbeit richtig und nicht mehr erst wieder von neuem des Beweises bedürftig, und dass die von ihm entzifferte Sprache mit dem indogermanischen Armenisch identisch ist. So versteht sich der ganze Inhalt und die Anlage des Buches, von dem ich hier nur noch kurz die Kapitelüberschriften geben will; Kap. I Das Volk und das Land der Hatio-Hayk'. Kap. II Die hatisch-armenischen Inschriften (Liste der bekannten Inschriften, Transkriptions- und Übersetzungsversuche). Kap. III Das hatisch-armenische Schriftsystem. Kap. IV Die Sprache der Hatio und des Armenische. Kap. V Zur hatisch-armenischen Religion. Kap. VI Zur hatisch-armenischen Geschichte. — Ich nehme davon Abstand, was keine Kunst wäre, nach beliebiger Manier Einzelheiten aus dem Buche herauszugreifen und zu bemängeln, und glaubte statt dessen den Lesern dieser Zeitschrift einen grösseren Gefallen zu thun, indem ich auf die Grundfragen der Entzifferung in der obigen Weise einging. Was nicht bleibend, sondern nur vorübergehender Natur an meinen Ausführungen ist, weiss Jensen selbst vielleicht besser, als irgend einer seiner Kritiker. Nicht unterlassen möchte ich es aber, besonders noch auf den Abschnitt über hatisch-armenische Religion aufmerksam zu machen, in welchem Jensen eine grosse Menge von zum Teil sehr entlegenem Einzelmaterial zu einem grossen mythologisch-historischen Gesamtbilde vereinigt hat: „Wir sehen

1) Zwei Punkte, die scheinbar Schwierigkeiten machten, der Genit. Sing. auf -ar und das Adj. *grous* „gross“, fallen jetzt weg. S. dazu die Anmerkung auf S. 177 und Jensen in der *Expos. Times* (s. o. S. 170 Anm.).

2) Obwohl ich, nach persönlichen Mittheilungen von Jensen, noch eine ganze Reihe derartiger von ihm neu gefundener, mehrfach ganz besonders frappanter Mittelhoch-armenischer Übereinstimmungen als Beweise anführen könnte, halte ich es doch für richtiger, die Bekanntgebung dieser neuen weiteren Funde Jensen selbst zu überlassen.

in Syrien beim Anbruch des Tages der Geschichte den Wettergott auf dem Thron; wir sehen an seiner Seite die grosse Mutter, die Gebärerin dessen, das da Leben hat; ihr zugesellt als Buhlen den Sonnengott. Wie sich diese Trias später in Persien den Eingang erzwingt, so geht ihr Siegeszug, mit der grossen Göttin an der Spitze, über die Hatier¹⁾, über Kleinasien hin. Die grosse Göttin macht dort nicht Halt, bis in den fernen Westen dringt sie, sie erobert sich das Abendland, sie ist unüberwindlich durch Raum und Zeit. Wie das Heidentum untergeht, geht sie nicht unter, sie lebt fort im Marienkult unserer Tage (S. 176 f.).

Sehr dankenswert sind die ausführlichen mit besonderer Sorgfalt angefertigten Verzeichnisse am Schlusse des Buches, die nicht ausschliesslich auf die Angaben des Buches selbst, sondern auch auf die früheren Abhandlungen von Jensen in dieser Zeitschrift, Bd. 48, in Masperos Recueil, Vol. XVIII und in der Wien. Ztschr. f. d. Kunde d. Morg., Bd. X, Bezug nehmen, so dass man auf Grund derselben ohne weiteres sich leicht darüber unterrichten kann, wo Jensen bereits früher diese oder jene Lesung festgestellt hat, mit der er in seinem Buche einfach als bereits gewonnenem Resultate operiert.

Desgleichen werden die mit grosser Sorgfalt angefertigten Schrifttafeln namentlich von demjenigen, der wirklich in die Inschriften selbst eindringt, als sehr angenehme Beihilfe empfunden werden. Ebenso ist die beigegebene Übersichtskarte am Schlusse des Buches ein willkommenes Hilfsmittel zur Orientierung über die Fundgebiete der Inschriften. Dagegen vermisst man in dem im übrigen ja so äusserst splendid ausgestatteten Buche nur ungern die Anwendung von hethitischen Typen. Nachdem einmal eine Anzahl der gebräuchlichsten Zeichen angefertigt war und ohne allzugrosse Schwierigkeit auch noch einige weitere hergestellt werden konnten, wäre es für das Verständnis eine erhebliche Erleichterung gewesen, wenn statt ausschliesslicher Transskription wenigstens stellenweise auch hethitische Typen selbst Verwendung gefunden hätten.

Noch empfindlicher allerdings als der zuletzt erwähnte Mangel ist der Umstand, dass die Inschriften selbst nicht im Originaltexte beigegeben sind, so dass man, um das Buch mit Erfolg studieren zu können, sich zuerst die Originalpublikationen an ziemlich zerstreuten Stellen zusammensuchen muss. Ich hätte, offen gestanden, eine auch noch so primitive autographische Reproduktion wenigstens der besterhaltenen Inschriften den mit so vieler Mühe hergestellten Schrifttafeln beinahe noch vorgezogen, zumal Jensen durch die ihm zur Verfügung stehenden Abgüsse, Abklatsche und Photographien hier ja mancherlei, anderen unzugängliche, Verbesserungen geben konnte. Ich erwähne jedoch gerade diesen Mangel nicht so sehr, um Jensen daraus einen Vorwurf zu machen, als um

1) Vgl. dazu die obigen Ausführungen über die von Jensen erkannte Trias von Götterherr, Götterherrin und drittem Hauptgott in den Inschriften.

auch an dieser Stelle meinerseits mit Nachdruck darauf hinzuweisen, dass, was auch Jensen selbst immer wieder betont, die dringendste Forderung für eine weitere fruchtbare Behandlung dieses Gebiets darin besteht, vor allem ein zuverlässiges Corpus inscriptionum herzustellen. Dazu gehört freilich nicht etwa bloss eine Vereinigung des sehr zerstreut publizierten Materials an einem einzigen Orte, sondern vor allem eine genaueste Kollation nicht nur der vornehmlich in den Museen von London und Konstantinopel befindlichen Inschriften, sondern vor allem auch der Inschriften in Kleinasien selbst. Es ist dringend zu wünschen, dass Jensen, wie er dies schon wiederholt, aber leider bis jetzt vergeblich angestrebt hat, in den Stand gesetzt werde, eine Reise zu diesem Zwecke zu unternehmen, und zwar am besten in Gemeinschaft mit Jemand, der bereits praktische Erfahrung im Bereisen des Orients hat und im Abklatschen und Photographieren von Inschriften Übung besitzt.

Es ist wohl kaum anzunehmen, dass die immense Geistesarbeit, die in Jensens Entzifferung der hethitischen Inschriften vorliegt, im Laufe der nächsten Jahre so schnell die gebührende allseitige Würdigung finden wird. Wünschen wir dem bahnbrechenden Forscher, dass er, unbekümmert um die Gunst oder Ungunst der engeren oder weiteren Fachgenossen, den von ihm eingeschlagenen neuen Weg beharrlich weiter verfolge. Für sehr empfehlenswert würde ich es aber halten, wenn Jensen, um seiner Sache die nötige Anerkennung zu verschaffen und Anderen das Studium der Inschriften zu erleichtern, alsbald in Gestalt einer elementaren Obrestomathia, vielleicht am besten ganz dogmatisch ohne alle nähere Begründung (für die ja einfach auf seine anderweitigen Arbeiten verwiesen werden kann), die Resultate seiner bisherigen Forschungen, verbunden mit Interpretation der Inschriften, in leicht fasslicher Weise vorlegte. Ohne Anwendung einer gewissen Portion Pädagogik kommt man nun eben einmal auch auf den Höhen der Wissenschaft nicht aus.

Leipzig.

H. Zimmern.

Ich habe es nicht für nötig gehalten, die oben gegebenen Beispiele durch Stellennachweise zu belegen, da sich jeder durch Lesen weniger Seiten der Petersburger Propheten von der Richtigkeit der Beobachtung leicht überzeugen kann. Ich weiss wohl, dass Ausnahmen vorkommen, die indes die Richtigkeit der Beobachtung nicht im geringsten beeinträchtigen. Und ich möchte diese Ausnahmen hier und anderswo damit erklären, dass auch in den Petersburger Propheten bereits ein Verkennen der Bedeutung des Schwastriches begonnen hatte.

Wenn dem gegenüber ebenso regelmässig geschrieben wird z. B. מִשְׁפָּחַת , יִשְׂרָאֵל , מִשְׁפָּחַת , מִשְׁפָּחַת , יִשְׂרָאֵל u. s. f., so deutet das m. E. klar darauf hin, dass hier ein Unterschied in der Aussprache angedeutet werden soll: Nach Absicht der babylonischen Punktatoren sollte *šamaʿnā*, *yašʿirā*, *miššəpā*, *miššədā*, *laššəgər* gesprochen werden, und so in den meisten Fällen, wo zwei Konsonanten zusammenstossen, mit einem wenn auch noch so flüchtigen Vokalanstoss zwischen beiden, ungeachtet der Aspirationslosigkeit einer eventuell folgenden בגדכח (vgl. חֲלָל , חֲלָל). Der Schwastrich sollte also hier ein (wenn auch parasitisches) Schwa mobile bezeichnen. Dagegen מִשְׁפָּחַת , יִשְׂרָאֵל sollten gesprochen werden *miššəpā*, *yisraʿel* mit völliger Vokellosigkeit דמ ל und מ .

Wenn ferner von zwei zusammenstossenden Konsonanten der erstere völlig vokellos, der andere aber mit Schwa mobile versehen ist, דמ fehlt dem erstern Konsonanten herrschend der Schwastrich. Auch hier kann ich aus der angedeuteten Gewohnheit der Babylonier nur den Schluss ziehen, dass sie den so beliebten Einschub eines ganz flüchtigen Vokalanstosses zu vermeiden pflegten, wenn der unmittelbar folgende Konsonant bereits ein altes, berechtigtes Schwa mobile hatte. Ein leutlicher Grund zu dieser Abneigung liegt ja nahe genug. Man findet also durchaus herrschend geschrieben z. B. חֲלָל (aber חֲלָל), יִשְׂרָאֵל , יִשְׂרָאֵל (aber יִשְׂרָאֵל), מִשְׁפָּחַת , מִשְׁפָּחַת (aber מִשְׁפָּחַת), יִשְׂרָאֵל , יִשְׂרָאֵל u. s. f. Auch hier finden sich Ausnahmen, die aber des erdrückenden Übergewicht der Regel nicht in Frage stellen können.

Wenn endlich der Schwastrich bei den Babyloniern bewusstes Zeichen der Vokellosigkeit sein könnte, so sollte man ihn doch auch wohl über dem letzten Konsonanten konsonantisch auslautender Wörter erwarten, wie das arabische *Sukun*. Davon findet sich aber auch nicht die geringste Spur: Nur יִשְׂרָאֵל , יִשְׂרָאֵל u. s. f., nie etwa auch nur vereinzelt יִשְׂרָאֵל , יִשְׂרָאֵל .

Eigentümlich ist bei den beiden Verbis יָדָה und יָדָה Setzung und Nichtsetzung des Schwastriches verteilt. Wir finden ohne denselben יָדָה , יָדָה , יָדָה bei häufigstem Vorkommen fast ausnahmslos. Dagegen mit Schwastrich יָדָה , יָדָה , ebenfalls häufig

und fast ausnahmslos. Ganz ebenso bei den entsprechenden Formen von ווּרִי. Selteneren Vorkommens zwar sind die übrigen Imperfektformen וּרִי, וּרִי, וּרִי, aber auch hier herrschend der Schwastrich. Desgleichen im Nifal וּרִי, וּרִי. (Die Infinitive וּרִי, וּרִי, וּרִי, bei denen ein altes, berechtigtes Schwa mobile vorliegt, kommen hier nicht in Betracht.) Auch hieraus geht wieder soviel hervor, dass die babylonische Vokalisation eine bestimmte Absicht damit verfolgte, wenn sie einen seiner Bildung nach vokallösen Konsonanten mit dem Schwastrich versah. Es dürfte sonst durchaus nicht zu verstehen sein, warum der Schwastrich gerade den drei Formen וּרִי, וּרִי, וּרִי so beständig versagt ist, während וּרִי, וּרִי ihn haben. Und dass jene Absicht einen lautlichen Beweggrund haben muss, dass keine willkürliche Spielerei vorliegt, dürfte von vornherein alle Wahrscheinlichkeit für sich haben. Warum hier aber die durch die Vokalisation ausgedrückte lautliche Differenzierung eingetreten ist, kann ich nicht erkennen. — Natürlich geht für die Natur des tiberiensischen Schwa in diesen Formen aus der babylonischen Vokalisation nichts Sicheres hervor; vermuten aber darf man vielleicht, dass die Beständigkeit von וּרִי, וּרִי, וּרִי eher zu Gunsten der Auffassung des tiberiensischen Schwa als Schwa quiescens spricht, und zwar nicht nur in וּרִי, וּרִי, וּרִי, sondern auch in וּרִי u. s. w.

Aus den hier mitgetheilten Beobachtungen scheint sich mit Sicherheit zu ergeben, dass der Schwastrich im komplizierten babylonischen Vokalisationssystem keineswegs auch Schwa quiescens, sondern ausschliesslich Schwa mobile bedeutet, dass aber kurzer und kürzester Vokalanstoss einerseits und vollständige Vokallösigkeit andererseits in der babylonischen Überlieferung der hebräischen Aussprache anders gegen einander abgegrenzt waren, als in der tiberiensischen, und zwar zum Vorteil des kurzen und kürzesten Vokalanstosses. —

Weder über das Verhältnis des babylonischen zum tiberiensischen Vokalisationssystem, noch über ihre Entstehung sind äussere Zeugnisse bekannt; bei der Beurteilung dieser Verhältnisse sind wir vielmehr lediglich auf innere Anzeichen angewiesen. Verschiedene innere Anzeichen scheinen nun darauf hinzudeuten, dass der tiberiensischen Vokalisation die babylonische, d. h. die komplizierte babylonische vorangegangen ist, dass die Tiberienser ihre Vokalzeichen erst auf Grund der komplizierten babylonischen gebildet haben. Wenn ich die oben ausgeführte Thatsache ins Auge fasse, dass bei den Babyloniern der Schwastrich lediglich den Vokalanstoss bezeichnet, dass dieser Vokalanstoss aber bei den Babyloniern in erheblich weiterem Umfange vorhanden war als bei den Tiberiensen, so glaube ich aus dieser Sachlage heraus den Weg zu erkennen, auf dem das tiberiensische — (das auch der Form nach wahrschein-

lich von dem babylonischen Schwastrich herstammt) zu seinen beiden Werten gelangt ist. Die Quelle dieser Verschlechterung des Systems scheint deutlich zu Tage zu liegen:

Weil die babylonische Überlieferung vielfach da einen kurzen Vokalinstoss sprach und bezeichnete, wo die Tiberienser nur Vokallosigkeit kannten, so schien ■ den letzteren, als habe das babylonische Schwa beide Werte; und sie nahmen auf Grund dieser falschen Beobachtung nunmehr auch das Schwa quiescens in ihr System auf und führten den Gebrauch desselben folgerichtig durch. Gewiss glaubten sie damit das babylonische System zu verbessern, in sofern ihnen dasselbe von seinem Schwa quiescens nur Mückenhaften und schwankenden Gebrauch zu machen schien. — Nur beim Wortauslautenden Konsonanten drängte sich das Fehlen des Schwastriches, im Gegensatz zu seiner ungeheuren Häufigkeit im Wortinnern, doch auch den Tiberiensen so sehr als feste Regel auf, dass sie hier nichts änderten. Vielmehr setzten sie im Wortauslaut ihr Schwa nur in den wenigen Fällen ein, wo die ihnen überlieferte Aussprache — anscheinend anders als die der Babylonier — ein auslautendes δ zeigt, also z. B. $\text{פֶּתַח} = \text{pēṭāḥ}$, $\text{פֶּתַח} = \text{pēṭāḥ}$ u. a. m. (Woher das Schwa im tiberienischen η stammt, weiss ich nicht.)

Im Zusammenhange mit anderen Übereinstimmungen betrachtet, scheint es wahrscheinlich, dass der babylonische Schwastrich das den Syrern entlehnte Mehaggyānā-Zeichen ist¹⁾. Man hat sich diesen so naheliegenden Ausblick auf das syrische Mehaggyānā bisher eben durch die irrige Annahme getrübt, der babylonische Schwastrich sei sowohl quiescens wie mobile. Mehaggyānā hat aber in der babylonischen Vokalisation seine aus dem Syrischen bekannte Funktion erheblich erweitert. Allerdings nur in einer Weise, die unmittelbar nahe lag und die fast naturgemäss geboten war, nachdem das Zeichen von seinem syrischen Ursprunge losgerissen, plötzlich auf fremdes Gebiet verpflanzt worden war. Es bezeichnet nicht nur das zur Erleichterung der Aussprache zwischen zwei zusammentreffenden Konsonanten fakultativ eintretende Hülfschwa, sondern auch das durch die Wortbildung geforderte, berechnigte alte Schwa mobile. Es hätte geradezu tiefer theoretischer Erwägungen seitens der Verpflanzter des Zeichens bedurft, wenn diese Überschreitung der ursprünglichen Funktion nicht hätte eintreten sollen. In dem einfacheren babylonischen Vokalisationssystem, das sich bei den sudarabischen Juden herausgebildet hat (und das ich keineswegs für das ursprünglichere halte), ist nur diese sekundäre Funktion des Schwastriches erhalten: der Schwastrich bezeichnet hier lediglich

1) Nahe liegende Erwägungen können auch darauf deuten, dass der Gebrauch des übergesetzten wagerechten Striches als Rafe lediglich eine Abzweigung vom Mehaggyānā sein dürfte. Doch soll diese Hypothese nicht weiter verfolgt werden.

das berechnigte alte Schwa mobile. Ein zwischen zwei zusammenstossende Konsonanten etwa tretendes Hülfschwa bleibt hier unbezeichnet — und selbstverständlich auch die völlige Vokellosigkeit eines Konsonanten.

Dass das — der Babylonier und das entsprechende — der Tiberienser dem — der Syrer genau gleichen, ist schon längst bemerkt worden; und ich zweifle kaum, dass zunächst die Babylonier diesen Vokalpunkt von den Syrern entlehnt haben.

In dieser unmodifizierten Gestalt bezeichnet das babylonische — zunächst das lange *i*, gleichviel wie das Verhältnis desselben zum Accent ist; so z. B. *יְיָ* Hi. 42, 15, *יְיָ* Hi. 86, 8, *יְיָ* Ob. 1, 8, *יְיָ* Hab. 2, 18. Sodann aber auch das vom Accent getroffene kurze *i*; denn Niemand wird behaupten wollen, dass in *יְיָ* Hi. 86, 10, *יְיָ* Jes. 4, 4, Jer. 22, 5, *יְיָ* Jes. 8, 18 und ähnlichen Wörtern das *i* anders als kurz sei. Hieraus ist ersichtlich, dass das unmodifizierte babylonische — nicht etwa eine bestimmte Quantität des *i* in dem gewöhnlichen mathematischen Sinn bedeutet, nicht etwa das *i*, sondern vielmehr lediglich ein *i*, dem ein hoher Grad von Schallfülle, von Lautgewicht innewohnt, gleichviel ob auf Länge beruhend, oder auf Hervorhebung durch den Accent.

Das trifft jedenfalls auch in denjenigen Fällen zu, wo das unmodifizierte — vor einer aufgehobenen Konsonantenverdoppelung steht, wie in *יְיָ* Jes. 8, 14, *יְיָ* Zach. 10, 6. Denn um sich in der offen gewordenen Silbe als *i* halten zu können, musste das *i* entweder aus dem Ausfall der folgenden Verdoppelung die eigene Quantität einigermaßen vermehren, oder es musste sich durch einen Nebenaccent hervorheben. In Fällen wie *יְיָ* Jes. 1, 4 = *יְיָ*, *יְיָ* Ez. 7, 24 = *יְיָ*, wo die dem *i* folgende offene Silbe in der Betonung eher noch weiter zurücktreten wird, als die geschlossene in *יְיָ*, *יְיָ*, erhebt sich die Annahme eines starken Nebenaccents wohl zur völligen Gewissheit. — Wenn aber durch das Schwinden der Verdoppelung eine geschlossene oder ihr nahestehende Silbe entsteht, so gilt die betreffende Silbe nunmehr — wenigstens in dem einen mir zu Gebote stehenden Beispiele — auch als eine geschlossene: *יְיָ* pass. von *יְיָ*.

Über die Quantität des *i* in den eigentümlichen Formen *יְיָ*, *יְיָ* u. s. w. (vgl. S. 188) sagt somit die babylonische Schreibung nichts Bestimmtes aus. Nur soviel wird aus der Schreibung klar, dass hier kein kurzes und zugleich unbetontes *i* vorliegt. Ich halte aber nach wie vor eine Länge, *i*, für wahrscheinlich, indem das dem *i* unmittelbar folgende *y* die Quantität des vorausgehenden *i* verlängert haben dürfte.

Wenngleich das unmodifizierte — nicht anschliesslich die Länge des *i* bezeichnet, so werden die beiden Modifizierungen —

und — doch thatsächlich nur Kürzen ausdrücken, und zwar unbetonte Kürzen in geschlossener bez. geschürfter Silbe. Allerdings werden die babylonischen Punktatoren schwerlich so abstrakt theoretisch gedacht haben, dass sie dieser komplizierten Thatsache durch die Modifizierungen hätten Ausdruck geben wollen; vielmehr werden sie aller Wahrscheinlichkeit nach durch die Beifügung des Schwastriches zum Vokalpunkte die sich ihrem Ohr aufdrängende Verminderung der Schallfülle haben andeuten wollen. Diese Verminderung der Schallfülle, der lautlichen Schwere, war aller Wahrscheinlichkeit nach am stärksten, wenn zwei Konsonanten folgten, also in geschlossener Silbe; weniger stark, wenn nur ein verdoppelter Konsonant folgte, also in geschürfter Silbe. Denn die Verdoppelung eines Konsonanten scheint recht unvollkommen gebildet worden zu sein; oft genug schwindet sie ja ganz. Die geschürfte Silbe stand also der offenen wohl ziemlich nah, woraus sich für ihren Vokal die Folgerungen von selbst ergeben. — Zu diesem m. E. massgebenden und obersten Gesichtspunkte traten dann beim *i* und bei anderen Vokalen noch beiläufige Unterschiede in der Qualität des kurzen Vokals, die sich an die Über- und Untersezung des Schwastriches, d. h. an die geschürfte bez. geschlossene Silbe knüpfen. (Dessen Qualitätsunterschieden sind verwandt die auch in der tiberiansischen Vokalisation markierten Unterschiede, wie *בִּיבִי* — *בִּיבִי*).

Was hier über den Wert des unmodifizierten Zeichens und den Wert der beiden Modifizierungen im besonderen von *i* bemerkt worden, wird im wesentlichen ebenso — zum Teil mit bestätigenden Erweiterungen — von den übrigen Vokalzeichen bemerkt werden. Ausdrücklich möchte ich aber nochmals hervorheben, dass die Modifizierung des Vokalzeichens durch den oberen Schwastrich, also — vom —, durchaus nicht in der geschürften Silbe schlechthin steht, sondern eben nur in der unbetonten geschürften Silbe. Es tritt dies bei denen, welche früher über den Gegenstand geschrieben (z. B. Olshausen, Monatsber. Berl. Akad. v. 10. Juli 1865, S. 385, 2. Abs.), nicht immer deutlich hervor. — Weiter ist zu bemerken, dass das, was sich aus der Betrachtung des babylonischen Vokalisationssystems soeben betrifft der lautlichen Schwere verschiedener Silbenarten ergeben hat, genau in Übereinstimmung mit dem steht, was in § 22 meiner Abhandlung „Über den rückweichenden Accent“ aus anderen Gründen gefolgert worden ist.

Wenn sich ein langer, geschlossener Vokal verkürzt, so lautet seine Kürze meist nicht gleichfalls geschlossen, sondern offen. Und der Gedanke scheint von vornherein nicht fernliegend, dass vielleicht das babylonische — eine solche, von *e* nicht sehr fernliegende offene Kürze bedeuten sollte. Fassen wir andererseits Wörter wie *חַיִּי*, *בִּיבִי* ins Auge, so ist — hier von vornherein recht wahrscheinlich, dass ein kurzes geschlossenes *i* vorliegt, und vielleicht

dürfen wir diese Qualität auch auf andersartige Fälle, wie חִלִּי , חִלִּי , חִלִּי n. a. übertragen.

Diese aprioristische Konstruktion erhält mindestens eine teilweise Bestätigung durch die von den Tiberiensen überlieferte Aussprache des Hebräischen:

Für das babylonische — haben auch die Tiberienser regelmässig — . Nur in einem einzigen Falle, nämlich in der 1. Pers. sing. Imperf., haben sie dafür ihr Segol eingesetzt, und auch hier nicht immer. So חִלִּי Jes. 1, 24 = חִלִּי , aber חִלִּי ibid. = חִלִּי ; vgl. Pinsker, Einleitung in das babylonisch-hebräische Punctuationssystem S. XXV, 3). Unzählige Male dagegen haben die Tiberienser Segol für babylonisches — , namentlich bei Gutturalen, z. B. חִלִּי Jes. 47, 2 = חִלִּי Hab. 1, 8 = חִלִּי Jes. 22, 20 = חִלִּי Mi 1, 18 = חִלִּי n. a. m. m.; vgl. Pinsker a. a. O. XXII, 2) ff.

Speciell auch in der 1. Pers. sing. Imperf. Qal wurde das Präformativ חִלִּי sehr entschieden wie חִלִּי gesprochen. Denn während dem babylon. חִלִּי , חִלִּי auch in der tiberiens. Überlieferung חִלִּי , חִלִּי entspricht, haben die Tiberienser חִלִּי für babylon. חִלִּי . Aus dieser Aussprache des Präformativs erklärt es sich, dass wir von חִלִּי zwar חִלִּי , חִלִּי haben (vgl. S. 183), aber in der 1. Pers. sing. beständig חִלִּי (z. B. Jes. 3, 7; Jer. 24, 7; 32, 38; Ez. 11, 20; Hos. 11, 4; 14, 6; Zach. 8, 8). Dann wenn die Entstehung von חִלִּי , חִלִּי oben S. 185 a. E. richtig verstanden worden ist, so ist sofort ersichtlich, dass in חִלִּי d. i. חִלִּי die Bedingung nicht vorlag, die für die Entwicklung des langen Präformativvokals vorausgesetzt wurde. Aber die Tiberienser haben wohl die Analogie wirken lassen, wenn sie חִלִּי fixierten (statt חִלִּי), wie חִלִּי , חִלִּי .

Dass das — der Babylonier und das entsprechende — der Tiberienser dem — der Syrer genau gleichen, ist längst bemerkt. Ich zweifle kaum, dass das syrische Vokalzeichen zunächst von den Babyloniern herübergenommen worden ist als Bezeichnung des a .

Das babylonische — wird ohne Modifizierungen gebraucht, und auch mit denselben beiden Modifizierungen wie — . Es ist von vornherein anzunehmen, dass dies alles beim — denselben Sinn haben wird wie beim — .

Dass das unmodifizierte — als langes a gebraucht werden kann, gleichviel wie das Verhältnis desselben zum Accent ist, wird nicht bezweifelt werden. Ich führe nur an חִלִּי = חִלִּי , חִלִּי = חִלִּי , חִלִּי = חִלִּי , wo überall die Länge des a ausser Frage steht. Nicht von vornherein so klar ist es aber, ob — auch als Kürze vorkommt; indes wird auch diese Frage bejaht werden.

müssen. In den zahlreichen Fällen, wie חִיבְּנִי Hab. 2, 4, חִיבְּנִי Jer. 9, 4, חִיבְּנִי Hi. 36, 2, חִיבְּנִי Jes. 19, 5, חִיבְּנִי Jes. 10, 28, חִיבְּנִי Jer. 8, 5, also überall da, wo dem unmodifizierten — eine, meist nur mit anlautendem Guttural denkbare offene kurze Silbe folgt, glaube ich, dass — kurz ist. Zunächst spricht etymologisch alles zu Gunsten der Kürze. Sodann musste die — -haltige Silbe naturgemäss in der Betonung stark hervortreten, da die ihr folgende in der Betonung so weit wie möglich zurücktritt; die — -haltige Silbe besass hier mithin ein erhebliches Lautgewicht, es war die Grundbedingung gegeben für Anwendung des unmodifizierten Vokalzeichens. — Ein letztes Argument für die Kürze des — der in Rede stehenden Formen entnehme ich der Überlieferung der Tiberienser. Bekanntlich schreiben diese hier immer Segol, z. B. חִיבְּנִי , nicht etwa חִיבְּנִי . Es wurde bereits bemerkt, dass kurze Vokale in der Regel offen klingen, nicht geschlossen. Darin, dass die Tiberienser nun hier das von ihnen ausgeprägte Zeichen für den offenen Vokal setzten, sehe ich einen Hinweis auf die Kürze desselben im Babylonischen. Die Babylonier hatten in ihrem Systeme nicht die Möglichkeit, hier diese Offenheit entschieden auszudrücken; denn hätten sie etwa חִיבְּנִי geschrieben, so wäre zwar die Offenheit des Vokals zum Ausdruck gekommen und wohl auch die Kürze desselben, zugleich aber wäre damit auch, der thatsächlichen Aussprache zuwider, eine vollständige Unbetontheit ausgedrückt worden.

Nicht wesentlich anders liegen nah verwandte Fälle wie חִיבְּנִי Hos. 11, 11, mag immerhin die dem — folgende, fast geschlossene Silbe nicht ganz so stark in der Betonung zurücktreten, wie eine offene.

Es fragt sich, ob wir Kürze des unmodifizierten — noch in weiterem Umfange annehmen dürfen, ob namentlich die neuerdings mehrfach behauptete Kürze eines durch Ton und Vorton entstandenen Zere aus der babylonischen Schreibung irgendwie hervorgeht, ob also z. B. in $\text{חִיבְּנִי} = \text{חִיבְּנִי}$, $\text{חִיבְּנִי} = \text{חִיבְּנִי}$ die e als kurz angenommen werden könnten. Ich finde nichts, was für diese Behauptung spräche, möchte im Gegenteil zunächst auf den Umstand hinweisen, dass die Tiberienser hier ihr offenes Segol nicht eingesetzt haben, wie sie es in חִיבְּנִי thaten, dass mithin ein entschieden offener Vokal vorliegt, von welchem die Länge nur schwer trennbar ist. Und weiter, da wir den sogen. Vorton schwerlich (in dem Sinne wie Haupt- und Gegenton) als expiratorische Kraft werden annehmen dürfen, so wäre in den Vortonfällen, also z. B. in חִיבְּנִי , die Schreibung durch das unmodifizierte — höchst befremdlich und gegen alle Analogie, wenn dieses (unbetonte) e eine Kürze wäre. Und was endlich speziell das durch den Hauptton in der Ultima entstandene e betrifft, so wird durch die beim rückweichenden Accent auftretenden Erscheinungen nahegelegt, hier Längen anzunehmen.

wo ihnen dieser offene Laut vorzuliegen schien, weit über das Gebiet der ursprünglichen Anwendung hinaus. Diese Entwicklung des selbständigen Segol ist die hervorspringende Eigentümlichkeit des tiberiensischen Vokalisationssystems. In erster Linie hat das nunmehr ausgiebig angewendete Segol nach verschiedenen Richtungen hin zersetzend auf das den Tiberiensem vorliegende alte bab. Vokalisationssystem eingewirkt; ohne die Entwicklung des Segol würde das tiberiensische System seinen babylonischen Ursprung wahrscheinlich weit deutlicher verraten, als es thatsächlich der Fall ist.

Im Zusammenhange mit den übrigen Ähnlichkeiten betrachtet, will es möglich erscheinen, dass das babylonische Zeichen für α , — , aus dem syrischen — entstanden sei, so dass also der untere Punkt das — eigentlich die syrische mater lectionis wäre. Welche Erwägungen stattgefunden, als die Tiberienser diesen Doppelpunkt in ihr einfaches — umsetzten, können wir schwerlich sicher wissen. Jedenfalls genügt im Tiberiensischen ein Punkt oben, während im Babylonischen durch einen Punkt oben das — bezeichnet wurde.

Dieses Zeichen kommt nur in unmodifizierter Gestalt vor. Es steht, ganz unabhängig vom Accenté, bei natürlichen Längen, wie — , — , — u. s. w. Hier liegt sicher der geschlossene, lange Vokal vor. Ausserdem steht — für das im Tone entstandene α , dessen Kürze neuerdings behauptet worden ist; z. B. — , — , — u. s. m. Ich halte jene Behauptung für ebensowenig wahrscheinlich, wie die analoge in Betreff des — (S. 188 a. E.), und zwar im Hinblick darauf, dass auch hier niemals das Zeichen für den entsprechenden offenen Vokal eingetreten ist.

Aus dem Fehlen der Modifizierungen des — ist nicht etwa zu schliessen, dass die babylonische Überlieferung den α -Laut mit mangelnder Schallfülle nicht gekannt habe. Obwohl es aus etymologischen Rücksichten äusserst nahe gelegen hätte, — zu modifizieren, so lag es aus lautlichen Gründen doch noch näher, statt dessen das Zeichen für den offenen Laut — zu modifizieren. Denn die geschlossene Länge nimmt bei der Kürzung in der Regel den offenen Klang an. Hätten die Babylonier bereits ein Zeichen für — (Segol) schlechthin gehabt, so zweifle ich nicht, dass sie auch von — keine Modifizierungen gebildet, sondern statt dessen das — (Segol) modifiziert haben würden.

Das Zeichen für das offene α (—), — , stammt sicher nicht aus der syrischen Schrift her. Ich glaube, dass sich auch ein Grund erkennen lässt, weshalb hier eine Entlehnung unthunlich war: Nicht etwa weil das syrische — , im Osten wenigstens, wie — klang (das hätte sich bei der Entlehnung wohl ignorieren lassen), sondern weil es ein anderes, der syrischen Schrift entlehntes Zeichen — mit

ganz anderem Lautwert gab; und diese beiden zusammen zu gebrauchen, war unmöglich. So denke ich denn, kam man auf den Einfall, von der einheimischen mater lectionis & das Vokalzeichen — abzukürzen. — Die Tiberienser nahmen das Zeichen als — herüber.

Weder hier noch anderswo glaube ich eine Spur der griechischen Vokalzeichen der Syrer erkennen zu müssen, wie es Margoliouth thut (Proc. Soc. Bibl. Archaeol. vol. XV, 1898, pag. 164 ff.). Der Anfang des babylonischen Vokalisationssystems mag daher, wenigstens in Rücksicht hierauf, immer vor 700 p. Chr. angesetzt werden.

Falls die obigen Ausführungen über die Entstehung des — das Richtige getroffen haben sollten, so würde in ihnen zugleich ein Beweis dafür enthalten sein, dass das superlineare System der süd-arabischen Juden eine spätere Vereinfachung des komplizierten Systems ist. Denn auch die süd-arabischen Juden haben das —, obwohl ihr System jenes — nicht kennt — nicht mehr kennt.

— kommt unmodifiziert vor und auch mit den gewöhnlichen beiden Modifizierungen versehen. In unmodifizierter Gestalt findet es sich zunächst überall da, wo aus Gründen der Etymologie eine natürliche Länge zu erwarten ist, ganz unabhängig von der Betonung, z. B. אֵל , אֵלֵךְ , רִצְוֹן , פֶּלֶא in beiden Silben, אֵלֵךְ , פֶּלֶא Jer. 29, 28, מֵא Ez. 26, 12 (מֵאֵ). Dass hier wirklich Längen durch — bezeichnet werden, wird nicht bezweifelt werden. Aber ich glaube, dass das unmodifizierte — auch als Kürze vorkommt, und zwar in denselben beiden einander nahverwandten Fällen, wo auch das unmodifizierte — eine Kürze bezeichnet; vgl. S. 188 u. A. Beispiele für beide Fälle: אֵלֵךְ Hi. 36, 9, אֵלֵךְ Hab. 3, 7, אֵלֵךְ Jos. 24, 3; אֵלֵךְ Hab. 3, 2; nicht gutturalisch אֵלֵךְ Hos. 13, 14. Also פֶּלֶא u. a. w. Diese Formen sind mehrfach verkannt und sogar beanstandet worden, indem man von der irrigen Ansicht ausging, dass gewisse babylonische Vokalzeichen ohne Modifizierung lediglich zum Ausdruck von Längen bestimmt seien, während sie in Wirklichkeit doch nur einen hohen Grad von Lautgewicht anzeigen.

In weiterem Umfange aber glaube ich nicht, dass das unmodifizierte — als Kürze vorkommt. Und zwar im Vorton aus denselben Gründen nicht, wie — (welche Gründe beim — einigermaßen noch durch die Erwägung verstärkt werden, dass — auch bei Nichtgutturalen in offener Silbe für die unbetonte Kürze vorkommt). Sodann im Hauptton, abgesehen von anderen Gründen, deshalb nicht, weil beim — die beim rückweichenden Accent in Betracht kommenden Verhältnisse mit besonderer Deutlichkeit zu Gunsten der Länge zeugen.

Bei den beiden Modifizierungen des — ist eine hervortretende Verschiedenheit der Vokalqualität nicht erkennbar. Im übrigen

steht $\overset{\sim}{\text{א}}$, wie $\overset{\sim}{\text{ב}}$ $\overset{\sim}{\text{ג}}$, in unbetonter geschärfter Silbe, z. B. אֶל־בְּרֵאשִׁית Hab. 2, 8; $\overset{\sim}{\text{א}}$ dagegen steht, wie $\overset{\sim}{\text{ב}}$, in unbetonter geschlossener Silbe, z. B. אֶל־בְּרֵאשִׁית Hi. 36, 4, אֶל־בְּרֵאשִׁית , und in offener Silbe nach Gutturalen. Aber hier und da auch nach anderen Konsonanten; so oft אֶל־בְּרֵאשִׁית , אֶל־בְּרֵאשִׁית , אֶל־בְּרֵאשִׁית Ez. 44, 13; אֶל־בְּרֵאשִׁית Jer. 8, 22. — Dass es sich auch hier überall um Kürzen handelt, ist klar.

Nur einmal ist das Prinzip der Übersetzung der Vokalzeichen in den Petersburger Propheten noch nicht zum Durchbruch gekommen, nämlich beim Ausdruck des α . Hierzu setzt man der mater lectionis γ einen Punkt innen hinein, also z. B. קִינָה . Aber man kann auch hier die Verlegenheit erkennen, in der sich die babylonischen Punktatoren befanden, als sie die Vokalzeichen der Syrer auf hebräisches Gebiet verpflanzten: Ohne undeutlich zu werden, d. h. ohne eine Verwechslung mit dem Zeichen $\overset{\sim}{\text{א}}$ nahezu legen, konnte man syrisches ϕ nicht superlinear verwenden. So

bildete man denn γ , der Weise der betreffenden syrischen Vokalbezeichnung ungefähr entsprechend.

Aber indem hier der Punkt an die mater lectionis gefesselt war, machte sich (anders als im Syrischen) die Unmöglichkeit bemerkbar, den Vokal in den zahlreichen Fällen auszudrücken, wo er nicht durch eine mater lectionis angedeutet war. Dieser Mangel drängte dazu, ein neues, frei anwendbares Vokalzeichen zu ersinnen. Der Gedanke war wohl sehr naheliegend, dafür γ selbst zu gebrauchen. Und so wurde denn aus γ das superlineare Vokalzeichen $\overset{\sim}{\gamma}$ abgekürzt, geradeso wie $\overset{\sim}{\text{א}}$ aus α .

In der ältesten, aus dem Jahre 916 n. Chr. stammenden Petersburger Propheten-Handschrift ist dieses superlineare $\overset{\sim}{\gamma}$, soviel ich sehe, noch ausschliesslich auf diejenigen Fälle beschränkt, wo die mater lectionis nicht vorhanden ist; ich entsinne mich nicht, eine Schreibung wie קִינָה gefunden zu haben. Dagegen bietet die Handschrift Tschufutkale 8*, deren Alter meines Wissens zwar unbekannt, die aber doch um Jahrhunderte jünger sein dürfte, hinsichtlich der Anwendung des superlinearen $\overset{\sim}{\gamma}$ ein ganz anderes Bild: Das Prinzip der Übersetzung der Vokalzeichen war jetzt auch beim α fast völlig durchgedrungen und hatte von dem alten γ nur geringe Reste übrig gelassen. Man sehe Hi. 36, 1—11: אֶל־בְּרֵאשִׁית , אֶל־בְּרֵאשִׁית , אֶל־בְּרֵאשִׁית , אֶל־בְּרֵאשִׁית , אֶל־בְּרֵאשִׁית , אֶל־בְּרֵאשִׁית , אֶל־בְּרֵאשִׁית , gegenüber von אֶל־בְּרֵאשִׁית , אֶל־בְּרֵאשִׁית ! Ebenso ist es in dem vereinfachten System der süd-arabischen Juden.

An dem übergesetzten $\overset{\sim}{\gamma}$ konnten auch die beiden Modifizierungen gebildet werden, was bei γ schwer möglich gewesen wäre (wozu freilich aber auch nur in ganz seltenen Fällen, wie אֶל־בְּרֵאשִׁית Ez. 16, 4, Veranlassung vorgelegen hätte). Das unmodifizierte $\overset{\sim}{\gamma}$

steht also dem א als Länge völlig gleich, vgl. אֵל Jer. 21, 6, אֵלֹהִים Jes. 38, 24. Fälle wie אֵלֶיךָ Ez. 16, 4, אֵלֶיךָ Jer. 54, 11 sind wie אֵלֶיךָ u. s. w. (S. 185) zu beurteilen. — Die beiden Modifizierungen werden angewendet, wie gewöhnlich; also אֵלֶיךָ Jes. 34, 1, אֵלֶיךָ Jes. 38, 2; אֵלֶיךָ Jes. 34, 3, beachtenswert אֵלֶיךָ pass. In offener gutturalisch anlautender Silbe kommt אֵ nicht vor. Unterschiede in der Qualität sind nicht erkennbar. —

Selbstverständlich konnten die Tiberienser den Thatbestand nur so herübernehmen, wie er in den babylonischen Handschriften ihrer Zeit vorlag. Und nun wird es deutlich, dass die Petersburger Propheten-Handschrift das א noch so ausdrückt, wie es die babylonischen Handschriften bereits 200—300 Jahre zuvor ausgedrückt haben werden. Das wird durch die Tatsache erhärtet, dass auch die Tiberienser die mater lectionis ausschliesslich mit dem Innenpunkt versehen, א , dass sie nicht etwa אֵ schreiben, was der Weise der jüngeren babylonischen Handschriften entsprechen würde. Denn das tiberienische — ist weiter nichts, als kursive Umgestaltung des superlinearen אֵ oder אֵ . Welches von beiden Zeichen zu Grunde liegt, ist nicht klar zu erkennen; ich vermute das letztere. Die Tiberienser brauchten ein frei anwendbares א -Zeichen so gut wie die Babylonier, und da entlehnten sie dann von letzteren (vermutlich) das אֵ , es zu — abkürzend, gerade so wie sie אֵ in — abkürzten. Und wie sie — schlechtthin als א aufnahmen, so nahmen sie auch —, unbeschränkt als א herüber, d. h. als kurzes wie langes. Nur der mater lectionis blieb אֵ fern, entsprechend dem babylonischen Vorbilde.

Da die Neigung, oder der Grundsatz vorhanden war, die Vokalzeichen den Konsonanten überzusetzen, war das syrische Zeichen für א , אֵ für die Babylonier nicht zu gebrauchen. Denn wenn aus אֵ etwa — gebildet worden wäre, wäre es mit dem Vokalzeichen für א zusammengefallen, was unnötiglich anging. So bildeten die Babylonier denn dafür das Zeichen אֵ , wie es nach seiner Gestalt namentlich in den Petersburger Propheten scheint, eine Abkürzung von אֵ). Die Tiberienser nahmen dieses Zeichen in der weiteren Kürzung — herüber. Voraussichtlich fanden sie diese Kürzung noch nicht in den ihnen vorliegenden babylonischen Handschriften vor, sondern bildeten dieselbe allmählich selbst. Auch in süd-arabischen Handschriften hat sich das — zu einem wagerechten Strich vereinfacht, der nur mit einem kleinen, oft kaum erkennbaren Pünktchen an der oberen Seite versehen ist.

Wenn es richtig ist, dass das — vom א ausgegangen, so möchte es auf den ersten Blick scheinen, als könne — nur den Lautwert

1) Ich ersehe nachträgl. aus EDMG. Bd. 49, 18 Anm. 1, dass schon Grätz so geurteilt.

a haben, da der Aussprache des semitischen *ʾ* ein *ā*, ich möchte sagen, inhärent. Indes scheint sich doch unabweislich zu ergeben, dass auch die Babylonier das — hier und da mit einer schwächeren oder stärkeren Neigung nach *ā* hin gesprochen haben, wie denn die Tiberienser für babyl. — vielfach ihr entschiedenes Segol eingesetzt haben. Hätten die Babylonier ihr — beständig wie *a* gesprochen, so würden bei Segolatformen wie מִלֵּךְ (= מִלְכָּה) doch wohl überhaupt nur Pausaformen wie *מִלֵּךְ (= *מִלְכָּה) haben entstehen können. Es ist aber hier m. W. keine Abweichung von dem bekannt, was uns die Tiberienser überliefert haben: die genannten Formen lauten auch in Pausa מִלֵּךְ (= מִלְכָּה), also *mālāk*, was doch nur auf Grund einer Kontextaussprache wie *mālāk* denkbar erscheint. Ich meine wir werden die Aussprache des babylonischen —, mindestens ungefähr, aus der tiberiensischen Überlieferung erkennen dürfen. Diese war nach Erfindung des Segol in der Lage, ihr vom babylon. — herrührendes Zeichen Patach auf den einen der beiden in — vereinten Lautwerte beschränken zu können, während Segol da eintrat, wo — mit dem andern Lautwerte gesprochen wurde.

Neben dem unmodifizierten — findet sich nur die eine Modifizierung —; wie zu erwarten in unbetonter geschärfter Silbe, z. B. מִלֵּךְ, מִלֵּךְ u. a. m. Hinsichtlich der anderen ist das System auffallenderweise von seinem sonst so beständig betretenden Wege abgewichen: Es hat — nicht gebildet, vielmehr dafür ausdrücklich ein ganz anderes Zeichen, —, eingesetzt. Dieses erhält nie eine Modifizierung, es ist an sich schon dem fehlenden — gleich. War der qualitative Unterschied des durch — ausgedrückten Lautes von — und — so erheblich, dass man glaubte ein ganz anderes Zeichen dafür gebrauchen zu müssen, oder glaubten die babylonischen Verpflanzer der syrischen Vokalpunkte etwa, das noch nicht verwendete syrische — nicht auslassen zu dürfen?

Denn dass in dem babyl. — das syrische — wiederkehrt, möchte ich kaum bezweifeln. Es steht auch weiter fest, dass — einen Lautwert mindestens haben kann, der dem des syrischen Zeichens ungefähr entspricht. So z. B. in dem sehr häufigen מִלֵּךְ, מִלֵּךְ, wo durch die Schreibung mit — in entsprechenden Formen anderer Verba (wie מִלֵּךְ) die Aussprache des Zeichens hinreichend festgelegt erscheint, ganz abgesehen von der tiberiensischen Wiedergabe durch Segol. Ferner wird wohl Niemand daran zweifeln, dass das in der zweiten Silbe von Segolatformen wie מִלֵּךְ, מִלֵּךְ (= מִלְכָּה, מִלְכָּה) regelmässig auftretende — ebenfalls einen Lautwert wie *ā*, *ā* haben muss.

Schwerlich aber wird — diesen Lautwert durchgehends haben. Wenn auch Segolatformen wie מִלֵּךְ Jer. 10, 22, מִלֵּךְ Jes. 59, 21 durchweg — in der zweiten Silbe haben, so wird man hier kaum

an einen Lautwert wie \tilde{e} , \tilde{u} denken können. עֲבֹרָה Am. 2, 18 wird man nicht *əbōrakām* sprechen wollen. Wenn weiter Formen wie עֲבֹרָה bei Verlegung der Accentstelle עֲבֹרָה geschrieben werden, wenn עֲבֹרָה , עֲבֹרָה bei Makkefierung sich in עֲבֹרָה , עֲבֹרָה umgestalten, so wird man Bedenken tragen, ein und derselben Form einen so starken Wechsel der Aussprache zuzumuten. Wenn angesichts des tiberiensischen עֲבֹרָה , babylonisches עֲבֹרָה als „*əggl*“ angesetzt werden sollte, so würde man bei diesem erheblichen Unterschied in der Aussprache beider Schulen stutzen.

Es scheint in der That wahrscheinlich, dass die babylonischen Puntktoren das syrische — als unnötigen Ballast ihres Schriftsystems mitschleppten und, um es unterzubringen, zu — in lebendige Beziehung setzten. Indem dies geschah, musste — auch die beiden in — vereinten Lautwerte annehmen. —

Wir erwarten, dass das unmodifizierte —, gleich sämtlichen anderen unmodifizierten Vokalzeichen, als Länge vorkommt, gleichviel wie sein Verhältnis zur Stellung des Accentes ist. Und in עֲבֹרָה , עֲבֹרָה , עֲבֹרָה , עֲבֹרָה , עֲבֹרָה , עֲבֹרָה Jes. 40, 22 und ähnlichen Formen bezeichnet — sicher Naturlängen, in עֲבֹרָה , עֲבֹרָה möglicherweise Tonlängen (Rückw. Accent § 16b). Es sind das alles Fälle, in denen nach Ausweis der tiberiensischen Überlieferung die nach \tilde{a} geneigte Aussprache des — vorliegt. Aber überall hier wird die betreffende Silbe zugleich vom Hauptaccent getroffen. Und zufällig giebt es m. W. ausserdem nur noch wenige, vereinzelte Wörter mit auslautendem unbetonten —, das sicher bez. möglicherweise als lang anzusehen wäre. Zunächst das Pronomen אֲנִי Hab. 2, 6, Ez. 11, 2, wo im Auslaut sicher eigentlich eine unbetonte Länge. Weit häufiger aber als אֲנִי schreibt man אֲנִי , dadurch andeutend, dass die auslautende Silbe dennoch geringste Schallfülle haben, also unbetont und zugleich kurz sein soll. Und ebenso schreibt man אֲנִי Jes. 2, 7, Nah. 2, 10; 8, 8. 9, אֲנִי Ez. 2, 10, אֲנִי Jes. 85, 7, אֲנִי pass., wo man über die eigentliche Quantität des unbetonten Auslauts wohl nicht ganz so bestimmt urteilen kann.

In zahllosen Fällen bezeichnet das unmodifizierte — die betonte Kürze, und zwar sowohl da, wo nach Ausweis der tiberien-Überlieferung die geneigte Aussprache des Vokalzeichens vorliegt, wie in אֲנִי (Rückw. Accent § 16a), als namentlich da, wo die Tiberienser ihr Patach eingesetzt haben. Für welchen letzteren Fall Beispiele anzuführen unnötig ist¹⁾.

Das unmodifizierte — findet sich ferner, wie \tilde{e} und \tilde{u} , ausserhalb des Hauptaccentes da, wo eigentlich ein verdoppelter Konsonant

1) Ich möchte die Frage aufwerfen, ob nicht hie und da ein —, — als \tilde{a} (weder \tilde{e} noch \tilde{u}) aufzufassen sein sollte? Ich denke dabei an einige pauzale Patach und namentlich an אֲנִי — אֲנִי u. ähnl.

folgen sollte, die Verdoppelung aber geschwunden ist; so מִמֶּנִּי Hi. 36, 10 (tib. לִמְנִי), יִרְדּוּ Jes. 49, 18, Jer. 21, 7, יִרְדּוּ Jer. 21, 7, יִרְדּוּ Ob. 18 (tib. לִמְנִי); יִרְדּוּ Jes. 12, 1. Sogar יִרְדּוּ, obwohl hier durch das Schwinden der Verdoppelung eine fast geschlossene Silbe entstanden ist. In der Regel aber wirkt in Fällen wie der letztere die alte Verdoppelung nicht mehr nach, und man erkennt der nunmehr (fast) geschlossenen Silbe die möglichst geringe Schallfülle zu (vgl. S. 185 gegen Ende). Daher z. B. יִרְדּוּ Jer. 39, 11, יִרְדּוּ Jer. 37, 21; 38, 10, יִרְדּוּ Jer. 38, 8; 39, 5, יִרְדּוּ Hab. 3, 6, יִרְדּוּ Hab. 3, 19, יִרְדּוּ Jer. 40, 11. 12; 41, 8, יִרְדּוּ Jer. 38, 16, יִרְדּוּ Jer. 21, 7; 22, 25.

Das unmodifizierte $\bar{\text{—}}$ steht endlich, wie $\bar{\text{—}}$ und $\bar{\text{—}}$, in offener, von einem starken Nebensaccent getroffener Silbe in den beiden einander nahe verwandten Fällen, die oben S. 188 und 191 besprochen; also z. B. יִרְדּוּ Jer. 28, 28, יִרְדּוּ Jer. 9, 8, יִרְדּוּ Jer. 9, 1, יִרְדּוּ Jer. 21, 14 u. a. m. —

$\bar{\text{—}}$ steht da, wo die durch den unteren Schwastrich modifizierten Vokalzeichen stehen, also zunächst in geschlossener unbetonter Silbe, z. B. יִרְדּוּ Ob. 4, יִרְדּוּ Hi. 38, 2, יִרְדּוּ Jes. 18, 2 u. a. m. m.; sodann in offener unbetonter Silbe, die ziemlich ausschliesslich nur bei silbenanlautendem Guttural möglich sein wird, wie יִרְדּוּ, יִרְדּוּ, יִרְדּוּ Ez. 11, 5. — Über auslautende Kürzen = oben S. 195.

Lexikalische Studien.

(Fortsetzung.)

Von

Friedrich Schwally.

1.

Ich stelle hier eine Anzahl von Lehnwörtern zusammen, die bei Fraenkel fehlen. Selbstverständliche Entlehnungen, die auch gewiss Andere erkannt haben, sind **كُرسى** „Sessel“ = **ܟܪܝܫܐ**, **مِجَان**, **ܡܝܓܢܐ** „Zeit“ = **ܡܝܓܢܐ**, **ܕܘܚܬ** „Docht“ = **ܕܘܚܬܐ**, **ܕܘܚܬܐ** „interior pars domus“ = **ܕܘܚܬܐ**. — **ܕܘܚܬܐ** „Zauberei“, z. B. Fibrist 8, 31; **ܕܘܚܬܐ** „Zauberer“ Tabari I. 1796, 1 (ܕܘܚܬܐ etc.). Da **ܕܘܚܬܐ** im litterarischen Syrisch nur in der Bedeutung „unterwerfen“ nachzuweisen ist, so wird der arabische Gebrauch des Wortes aus der Vulgärsprache stammen¹⁾. — **ܕܘܚܬܐ** „Leiter“ = **ܕܘܚܬܐ**, das ausser dem Hebräischen nur noch im jüdischen Aramäisch vorkommt. Assyrische Herkunft des Wortes ist sehr wahrscheinlich. — Die Wurzel **ܕܘܚܬܐ** enthält nur Derivate von **ܕܘܚܬܐ** „Kastrat“. Dieses Wort muss dem syr. **ܕܘܚܬܐ** entlehnt sein, dessen assyrisches Vorbild noch nicht sicher nachgewiesen ist. — Bei der Annahme, dass **ܕܘܚܬܐ** „Weg“ echt arabisch ist (z. B. Nabigha V 18), scheint mir auffallend zu sein, dass unter den verschiedenen Synonymen gerade dieses dem Aramäischen und Hebräischen gleiche Wort für den religiösen Sprachgebrauch ausgesucht ist. Ich kann mir diese Erscheinung nur aus Entlehnung erklären. — Entlehnt ist auch **ܕܘܚܬܐ** „Bruch“ z. B. Qoran 5, 33. Tabari I 1065, 1. z. aus jüd.-aram. **ܕܘܚܬܐ**. Das Syrische kennt die betreffende Wurzel nicht. Im A. T. kommt das Wort nur einmal

1) Die Nebenformen **ܕܘܚܬܐ** etc. lassen sich aus dem Aramäischen nicht erklären und sind deshalb vielleicht als Angleichungen an die Wurzel **ܕܘܚܬܐ** (vgl. **ܕܘܚܬܐ** „Amulett“) zu verstehen.

(II Reg. 9, 26) vor in der Bedeutung „Art und Weise zu fahren“. Die Grundbedeutung „Weg“, welche man in den nordsemitischen Sprachen erwarten sollte, ist nur im Arabischen erhalten, z. B. Nabigha XV 1. Tabari I 2488, 10. Ibn Hishām 420, 5. 525, 1. 618, 7. Kāmil I 898, 18. Baihaqi cod. Lugd. 11^b, 17, synonym *منهاج* Kāmil II 178, 1. Während das derselben Wurzel angehörende *نهج* „Weg“ echt arabisch sein muss (z. B. Kāmil II 177, 18. Hishām 886, 2 v. n. 1028, 2. Abu Zaid 77, 17), ist *منهج* vielleicht auch in der Bedeutung „Weg“ entlehnt. Diese Entlehnung müsste aber dann schon in sehr alter Zeit erfolgt sein, als das Aramäische noch jene eigentliche Bedeutung von *ܢܗܝܓ* kannte. Übrigens ist, soweit ich das Material übersehe, die Zahl der mit präfigirtem *ܢ* gebildeten Substantiva — die Partizipialbildungen der abgeleiteten Verbalstämme ausgenommen —, für welche Urverwandtschaft zu behaupten ist, relativ gering.

2.

Unter den hebräischen Wurzeln der Klasse *נ'ב* gibt es einige, deren Beziehungen zu anderen Dialekten sehr unsicher sind. Ich lege im Folgenden einige Kombinationen vor, in denen ich glaube, über meine Vorgänger hinausgekommen zu sein.

Hebr. *נָתַן* „Postament, Fundament“ ist nicht nur zu assyr. *adattu* zu stellen, sondern wahrscheinlich assyrischer Herkunft. — *נָתַן* „Herr“ ist weder von *נָתַן* noch *נָתַן* herzuleiten, seine Wurzel gehört vielmehr zu assyr. *danānu* „mächtig sein“. Die hierbei zu konstatierende Entsprechung einer Wurzel *נ'ב* und einer anderen *נ'ד* scheint mir einen prinzipiellen Wert zu besitzen, da sie mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit noch für eine Reihe anderer Beispiele behauptet werden kann. So stelle ich *נָתַן* „lieben“ nicht zu *נָתַן*, sondern zu arab. *هَبَّ* „wehen“ (vom Winde). Eine nahe Analogie liegt vor in dem Verhältnis von *هَوَى* „lieben“ zu *هَوَاء* „Luft“. — *נָתַן* „weggehen“ hat nichts mit *נָתַן* zu thun, sondern gehört eher zu *נָתַן* „ausgleiten“ (wenn nicht zu *נָתַן*). — Desgleichen weist hebr. *נָתַן* „verwelken“ noch arabisch *مَلَّ*, dessen Grundbedeutung in *مَلَّ* „Fieberhitze“, *مَلَّ* „glühende Asche“ (vgl. Hamāsa 276 v. 1. IHishām 891 v. 2. Tarafa Muallaq. 93. Urva ibn al Vard 22, 1. Kāmil II 884, 14), noch deutlich zu erkennen ist. — Da hebr. *נָתַן* kein syrisches Äquivalent hat, so ist nicht genau zu sagen, ob im Arabischen eine Wurzel mit *ط* oder *ص* oder *ض* entsprechen muss. Dem Sinne nach liesse es sich nicht schwer mit *نָתַן* zusammenbringen. — *נָתַן* „anhören“ darf man vielleicht zu assyr. *pasūsu* „vertilgen“ stellen.

3. نَدِمَ

Arab. نَدِمَ heisst „bereuen“, نَدِيم „Zechgenosse“. Die Derivate der Wurzel gehen in diesen beiden Bedeutungen ohne Rest auf. Die einzige Ausnahme ist نَدَم in der von den Original-Lexika behaupteten Bedeutung „Spur“. Ich kenne dafür nur einen Beleg Aghani I 155, 18, und der ist nicht einmal über jeden Zweifel erhaben. Schon die arabischen Philologen haben die Schwierigkeit, die jene beiden disparaten Bedeutungen in einer Wurzel nebeneinander bereiten, deutlich empfunden und sind so auf die Auskunft geraten, نَدِم aus شرب الشراب zu erklären. Darauf ist natürlich gar nichts zu geben. Da andererseits kein Grund vorhanden ist, irgendwelche Entlehnung anzunehmen, noch eine Spaltung der Wurzel zu behaupten, ■ muss der Versuch gemacht werden, die beiden Bedeutungen aus einander abzuleiten oder auf eine gemeinsame dritte zurückzuführen. Und zwar hat sich die historische Sprachvergleichung die Frage vorzulegen, ob es im arabischen Heidentume eine Institution gegeben hat, bei der Renc und Zechen in irgend einer Weise verbunden sind. Eine derartige Einrichtung hat es m. E. in der That gegeben, nämlich das Leichenmahl. نَدِيم war nach meiner Vermutung ursprünglich der Name für die Teilnehmer an einem solchen Gelage. Dabei lasse ich dahingestellt, welches die eigentliche Bedeutung ist, die diesem Gebrauche von نَدِيم zu Grunde liegt. Indessen glaube ich im stande zu sein, die Wahrscheinlichkeit meiner Kombination durch eine gute Analogie zu stützen. Im Hebräischen heisst נָחַם „trösten“, und כּוֹס חֲמוּמִים ist der Becher, welcher beim Leichenmahl für den Toten ausgegossen wurde (Jer. 16, 9). נִפְחַס (Niphal) aber bedeutet „bereuen“.

4. فطر

Die Bedeutungen, welche in den arabischen Wörterbüchern unter der Wurzel فطر aufgezählt werden, lassen sich in vier Gruppen teilen: 1. فطر „spalten“; 2. فطر „Fastenbrechen“ und seine Derivate; 3. فطر „ungesäuert“ und seine Derivate; 4. فطر „schaffen“.

1. In der Bedeutung „spalten“ ist die Grundbedeutung der Wurzel zu erblicken, was nicht nur durch das Assyrische bestätigt wird, sondern auch durch hebr. כָּפַר וּפָקַד I Kön. 6, 8 ff., das doch wahrscheinlich „Knospe“ heisst. Über die hierher gehörenden arabischen Bedeutungen der Wurzel kann nicht gut ein Zweifel möglich sein. Von ganz nahe Liegendem zu schweigen, hebe ich besonders hervor فطر „melken“ als denominiert von فطر.

„die aus den Eutern durchbrechende (tropfende) Milch“, فطير
 „vorsilig“, z. B. Gähis Bajān I 157, v. u., und فطير وسمى
 Huṭai'a Divan ed. Goldziher Nr. 78, v., nach dem Scholion = أول
 نبتة ما تفتل عن رحمه. Doch geben die Lexika (Tāg al 'Arūs,
 Lisān al Arab) als Singular auch فطور an, das sie von einer
 Wurzel فطر ableiten بلد نبت الى نبت بلد.

Die Bedeutungsgruppen Nr. 2—4 können natürlich alle von der Grundbedeutung abgeleitet werden und gehen sicher in letzter Linie auf diese zurück. Es fragt sich aber doch, ob diese abstrakten Beziehungen dem Verlaufe der arabischen Sprachentwicklung auch wirklich entsprechen.

2. Die Ableitung von فطر „Fastenbrechen“ ist nicht ohne Schwierigkeit, da die Sprache andere Wurzeln besitzt, deren Gebrauch für jene Bedeutung anscheinend viel näher gelegen hätte, z. B. نقص. „Die Fasten entlassen“ kann aber فطر nicht heissen, da die Bedeutung „weggehen, sich entfernen“ nur im Hebräischen und Aramäischen entwickelt ist. Nun ist es ja nicht nötig, dass alle Nominalbedeutungen noch im Verbum lebendig sind, aber diese Forderung sollte doch bei einem Worte erfüllt sein, das wahrscheinlich erst islamischen Ursprungs ist. Um die Wahl gerade dieses Ausdruckes zu erklären, glaube ich auf das syrische حارز وحرار verweisen zu dürfen, aber nicht im Sinne des jüdischen Mazzotfestes, sondern des christlichen Passah, z. B. Joh. Ephes. p. 23, v. Zwar kennt die Kirche kein eigentliches Fest des Fastenbrechens, aber thatsächlich bedeutete Ostern den Anfang des normalen Lebensgenusses nach den grossen Quadragesimalfasten. Diese Beziehung würde noch einleuchtender sein, wenn die Ramadhanfasten wirklich eine Nachahmung jener christlichen Fasten wären.

3. فطير „ungesäuert“ (z. B. Huṭai'a Nr. 13, v. Scholion) entspricht aram. فطير. Wenn diese Bedeutung aus der anderen „sich entfernen“ abgeleitet wäre, so müsste das arabische Wort entlehnt sein. Vgl. oben. Da فطير aber wahrscheinlich eigentlich „eben durchgebrochen, frisch“ auch „ungerbt“ heisst, so ist in dieser Beziehung nur auf die Möglichkeit der Entlehnung zu schliessen. Gegen eine Urverwandtschaft sprechen in der That gewichtige Gründe. Das arabische Wort wird nämlich genau wie das aramäische nicht nur vom Teige, sondern auch vom ungemischten, d. h. nicht mit Hacksaal oder Stroh versetzten Lehme gebraucht. Ausserdem ist das Wort für den entgegengesetzten Begriff „gesäuert“, schon längst von S. Fraenkel (Fremdwörter S. 38 f.) nach dem Vorgange Guidis als Lehnwort aus dem

Aramäischen erkannt. Deshalb wird man auch *فَطِير* „gesäuert“ für entlehnt halten müssen.

4. *فَطِر* „create“ gehört theoretisch ziemlich nahe zu „spalten, durchbrechen, beginnen“. Indessen haben schon die alten arabischen Philologen an dieser Bedeutung Anstoss genommen. Dies geht aus einer Überlieferung hervor, die nach dem übereinstimmenden Texte von Zamachshari I 446 zu Sure 8, 14, Beidhawi bei Heschiat al Shihab IV 87 margo, Gauhari, Lisān al ‘Arab, Tag al ‘Arūs so lautet: *ما عرفت ما فاطر السماوات والأرض حتى أتى امرأتهان بختصمان*:

ما عرفت ما فاطر السماوات والأرض حتى أتى امرأتهان بختصمان. Wenn wir nun weiter die Beobachtung machen, dass unter allen semitischen Sprachen die Bedeutung „create, formare“ allein im Äthiopischen, und zwar sehr stark, ausgebildet ist, und wenn wir uns weiter daran erinnern, dass aus Abyssynien eine ganze Reihe von Wörtern für religiöse Begriffe oder kultische Gegenstände nach Arabien importiert worden ist, so wird die Entlehnung von *فَطِر* „create“ keinen Augenblick zweifelhaft sein. Das synonyme *بَرَأَ* ist aus dem Norden eingewandert, während *خَلَقَ* echt arabisch ist.

So hat sich von den vier Bedeutungsgruppen der Wurzel *فَطِر* nur eine einzige als original-arabisch erwiesen, während die drei anderen auf Entlehnung aus dem Aramäischen bzw. Äthiopischen beruhen.

Aus dem Rahmen der angegebenen Bedeutungsgruppen fällt nur *فَطَرَى* „Schwamm“ heraus. Das ist das syrische *ܦܬܪܝܐ*. Über dessen Etymologie wage ich nichts zu sagen.

Miscellen.

(Fortsetzung an Bd. 52, S. 618.)

Von

O. Bühtlingk.

16.

RV. 8, 74, 4

पीरं विधिं चक्षुमुत्तमं • पीरं पीराय विन्वयः ॥

यद्दीं गुभीततातये • विन्वयं चक्षुमुत्तमं ॥

ist von verschiedenen Gelehrten übersetzt und besprochen worden, zuletzt und am Ausführlichsten von Th. Baunack in Kuhns Zeitschrift, Bd. 86, S. 245 fgg. Ich gedenke nicht die verschiedenen Auffassungen hier vorzuführen, sondern beschränke mich, bevor ich meine Übersetzung vorlege, auf einige allgemeine Bemerkungen.

Das dreimal sich wiederholende Wort **पीर** muss, da es sich hier offenbar um ein Wortspiel handelt, meines Erachtens stets eine andere Bedeutung haben; also kann der Vocativ **पीर** nicht wie der Accusativ **पीरम्**, wie Baunack annimmt, den Soma bezeichnen. Es erscheint mir überhaupt sehr gewagt, die durch **विन्वयः** unterbrochenen Worte **पीर पीराय** — **यद्दीं गुभीततातये** die *Ásvin* sprechen zu lassen und zu übersetzen: *Füllespender, für den Fülle-spender* (Opferer)! *Lass dich von ihm greifen.* **पीर** als Adjektiv wird wohl *Fülle habend, vollauf mit Etwas versehen* bedeuten. **पीरो चक्षुः** RV. 8, 61, 6 würde ich mit *reich an Rossen* wiedergehen. Der Soma wird seinen Namen wohl vom Saftreichtum erhalten haben. Der Vocativ **पीर** wird, da mit **विन्वयः** die *Ásvin* angeredet werden, am Natürlichsten auf die *Ásvin* zu beziehen sein, wie schon Sayana annimmt. Ob **पीर** als Anomalie beizubehalten oder mit Grassmann in **पीरा** zu ändern ist, mag einem Zweifel unterliegen; ich für meinen Teil wäre geneigt mich für Grassmanns Konjekturen zu entscheiden. Die *Ásvin* können als Besitzer vieler Güter recht wohl von einem Dichter als **पीरा** angerufen werden.

Nach Śāyana sollen sie nach Paura, dem angeblichen Dichter unserer Hymne, benannt worden sein, da sie dadurch, dass sie von ihm gepriesen werden, in ein nahes Verhältnis zu ihm treten. Eine sonderbare Erklärung, zu der auch die Auffassung Śāyanas von **पौरम्** als Wolke stimmt, die auch nach dem Dichter benannt sein soll, weil dieser dadurch, dass er die *Āsvin* um Regen angeht, zum Regen in ein nahes Verhältnis tritt¹⁾. Schliesslich ist **पौर** (**पौराच**) hier und an einer andern Stelle Nomen proprium eines Mannes.

Sehen wir uns die Strophe genauer an, so ergibt sich sogleich, dass die erste Hälfte von einer den *Āsvin* zugeschriebenen That berichtet; aber auch die zweite Hälfte verräth bei näherer Betrachtung eine einheitliche Ergänzung zur vorangehenden Hälfte. Der Dativ verkündet, wozu die That der *Āsvin* erfolgt, oder was durch sie erreicht wird. **यद्** *dass*, *damit* ist zwar überflüssig, lässt sich aber als fulcrum des enklitischen **इम्** rechtfertigen. **सिंहमिव** kann als Gleichnis nur zum unmittelbar Vorangehenden in Beziehung gebracht werden; daraus folgt, dass **इम्**, wie auch sonst, als anaphorischer, hier auf **पौरम्** zu beziehender Accusativ zu fassen ist. Nun fragt sich aber, wovon dieser Acc. abhängig ist. Ich wage die kühne Vermutung, **गुभीतनाये** sei als eine Art von Infinitiv mit aktiver Bedeutung zu erklären. Für diese Auffassung spricht seine Stellung unmittelbar nach einem Accusativ, vor Allem aber **सिंहम्**, das nur von ihm abhängig gedacht werden kann. Einen gleichgebildeten Genossen, der für oder gegen mich auftreten könnte, hat **गुभीतनायि** leider nicht. Ist dieses vielleicht eine gewagte, nicht ganz gelungene Bildung unseres Dichters, die keinen Anklang gefunden hat? Eine zum allgemeinen Sprachgebrauch gewordene ähnliche Verirrung des Sprachgefühls ist im Lateinischen die Konstruktion des sogenannten Gerundium mit einem Accusativ, als wenn dieser ein richtiges Objekt darstellte. Das Gerundium ist ja nichts Anderes als ein Casus obliquus des impersonalen Gerundivum, hat also wie dieses von Haus aus passive Bedeutung. Im Sanskrit wird das entsprechende Participium necessitatis impersonale, das ich Nomen passionis zu benennen gewagt habe, nicht mit dem Accusativ, sondern mit dem Genitiv konstruiert, der hier, streng genommen, kein objektiver, sondern ein subjektiver Genitiv ist; es ist mein sogenanntes Nomen patientis. Diesen Genitiv glaube ich auch im Lateinischen erkannt zu haben. Wenn es in einer mir vorliegenden Schulgrammatik heisst: „Zu den Genitiven der persönlichen Pronomina *mei*, *tui*, *sui*, *nostrī*, *vestrī* tritt das Gerundivum in derselben Endung ohne Rücksicht

1) Mit dieser Deutung von Śāyanas Worten stimmt jetzt auch Bannack überein.

auf Numerus und Genus, z. B. *nostrī, vestrī, tui videndi est copia**, so ist nach meinem Sprachgefühl *videndi* nicht Gerundivum, sondern Gerundium, mein Nomen passionis, und der Genitiv des Pronomens mein Nomen patientia. Dass schon die Römer frühzeitig das Gefühl für diese Konstruktion einbüßten und sie als Kongruenzverhältnis empfanden, beweist wohl der Umstand, dass sie auf den Genitiv des Gerundium beschränkt blieb. Vgl. meinen Artikel „Über den impersonalen Gebrauch der Participia necess. im Sanskrit“ in Bd. 42 dieser Zeitschrift, S. 366 fgg. und BESGW. Bd. 49, S. 134 unten und S. 135. Karl Brugmann, dem ich eine Korrektur dieses Artikels zusandte, schreibt mir, dass er meiner Ansicht in Betreff von *nostrī* u. s. w. *videndi est copia* nicht beipflichte, und dass auch die nicht seltenen Ausdrücke wie *exemplorum eligendi potestas* (Cicero) wohl nicht zu meinen Gunsten sprächen, da sie auf eine natürlichere Weise gedeutet werden könnten. Die ausführlichen Auseinandersetzungen des Freundes, deren Gewicht ich nicht verkenne, hier mitzuteilen würde zu viel Raum in Anspruch nehmen.

Bei meiner Auffassung von RV. 5, 74, 4 gestaltet sich die Strophe zu einem sprachlich korrekten und leicht hinfließenden Satze. Meine Übersetzung lautet: *Ihr treibt ja, o Aävin, im Wasser schwimmenden Soma dem Paura zu, damit er sich dessen wie eines Löwen in der Falle bemächtigt.* Aus dem Vergleich mit einem Löwen in der Falle ersieht man, dass die Aävin mit List verfahren, um dem Paura fremden oder herrenlosen Soma zuzuführen.

Ich glaube, wie es sich von selbst versteht, der Wahrheit näher gekommen zu sein als meine Vorgänger, ob ich aber das Rätsel endgültig gelöst habe, ist eine andere Frage. Baunacks Artikel habe ich Manches zu verdanken.

Zur Exegese und Kritik der rituellen Sūtras¹⁾.

Von

W. Caland.

XVIII. Zum Kauśikasūtra.

Der genaue Inhalt des ebenso schwierigen wie wichtigen Kauśikasūtra wird sich erst nach jahrelanger fleissiger Beschäftigung mit diesem und den verwandten Texten genügend bemeistern lassen. Zu einer Übersetzung braucht es noch vieler, sehr vieler Vorarbeiten. Über das Heirateritual, welches von Haas-Weber (Ind. Stud. V), über die einzelnen rituellen Abschnitte, die von Bloomfield (Sacred Books of the East, vol. XLII, passim) und über das Bestattungsritual, welches von mir behandelt worden, ist noch bei weitem das letzte Wort nicht gesagt. Auch nicht über Bloomfields Ausgabe des Kauśikasūtra.

Allererst ist es in hohem Grade auffallend, dass bei der Feststellung des Textes die Haug'sche Handschrift (Nr. 49, neue Nummer 44), die doch allgemein zugänglich ist, gar nicht benutzt worden ist, ja sogar mit keinem einzigen Worte ihrer gedacht wird. Die einfachste Erklärung davon ist, dass Bloomfield sie nicht gekannt hat, sonst hätte eine Erwähnung in der Einleitung, auch nur der Vollständigkeit halber, nicht fehlen dürfen. Ich habe nur die ersten Kandikas und die beiden Adhyāyas über Vivāha und Pitṛmedha verglichen und obschon ich nicht glaube, dass eine Benutzung dieser Handschrift auf die Gestaltung des Textes grossen Einfluss gehabt haben würde, enthält sie doch manches beachtenswerte. So liest z. B. unsere Handschrift 1, 16: *daśmāpratyak*; 4, 18: *jyotiṣmatī*; 20, 5: *pāruṣam*; 76, 27: *supatnyān*; 79, 38: *prājāpatyaḥ* (bis); 81, 20: *jaghanyam*; 81, 28: *śrāśpadana*; 84, 9: *riktaṁ kumbhaṁ*; 86, 8: *yathāpari*; 88, 29: *manohatāmuṣābhayānti*.

Der Text wird in der Haug'schen Handschrift so wie in den übrigen Handschriften (Introduction to the Kauś. su. p. XII) ungetrennt und durchlaufend, also in Sandhiform gegeben. Die Trennung der Sūtras beruht also, die ersten Adhyāyas vielleicht ausgenommen, wo Dārila's Bhāṣya von einiger Hilfe war, bloss auf

1) Vgl. diese Zeitschrift LI, 435.

der subjektiven Ansicht des Herausgebers. Dass nun die Sūtras an mancher Stelle entschieden falsch getrennt sind, davon habe ich schon einige Beispiele gegeben und werde unten noch mehrere nachweisen.

Die Exegese auch nur eines einzigen Kapitels aus diesem Werke soll also der scharfsten Kritik die Hand reichen. Dann wird sich öfters herausstellen, dass Bloomfield bei dem vielen Guten, das er uns geboten, auch manchmal den Sinn des überlieferten Textes nicht begriffen hat: seine Emendationen, die der Mehrzahl nach richtig sein dürften, stellen leider auch hier und da an Stelle der richtig überlieferten und begreiflichen Lesart, Unbegreifliches in den Text.

Meinen früher gemachten Emendationen und exegetischen Bemerkungen (WZKM. VIII, S. 367—70; Altind. Ahnencult; die Altind. Todten- und Bestattungsgebräuche, pass.) füge ich jetzt die folgenden hinzu.

1. In 80, 30 = 80, 41 ist die Rede vom Agnihotra, das nach einem Todesfall im Hause eines eben verstorbenen Ābitāgni und später auf der Kremationsstätte darzubringen ist, vgl. Todten- und Best. Gebr. Nr. 41). Bloomfield liest „with doubtful emendation“: *prāṇpānāvavruddhyai nidhanābhir juhuyāt*, das hiesse: „Zur Bekhaltung seines Ein- und Aushauchs soll er mit den Nidhanās Spenden darbringen“. Mir ist das völlig unbegreiflich, zu schweigen davon, das *nidhana-* sonst immer ein Neutrum ist. Die Handschriften aber bieten etwas ganz anderes, n. *मायापानाववृद्धीर्निधनाभिर्वृज्यात्*. Mit einer leichten Änderung, die eigentlich kaum eine Änderung zu nennen ist, lese ich: *मायापानाववृद्धीर्निधनाभिर्वृज्यात्*. Eine wiederholte Kollation der Handschriften würde wahrscheinlich auch diese Lesart an den Tag bringen. Wenn alle Handschriften an zwei verschiedenen Stellen dasselbe bieten, ist jede Emendation mehr als „doubtful“. Also: *prāṇpānāv avruddhyomnidhanābhir juhuyāt*. Nach meiner Vermutung bedeutet das: der Adhvaryu soll, nachdem er Ein- und Aushauch zurückgehalten hat, die Spenden darbringen mit den zugehörigen Reas, an deren Schluss jedesmal die Silbe *om* anzuhängen ist. Die Vedavorse sind also genau so zu sprechen wie bei jenem Opfer an den Todesgott Yama von Bhṛadvāja-Hiranyakeśin (Pi. Śū. II, 6, S. 52, Z. 2 fg.) vorgeschrieben ist. *omnidhana-* ist ein Kompositum wie *vapaścāranidhana-* (Śākṣ. śr. XIII, 12, 1, hier von den Sāmanas). Zum Femin. (sc. *rgbhīḥ*), vgl. Kauś. sū. 4, 11: *evāntabhiḥ*¹⁾.

1) Vielleicht hat Bloomfield hier das Richtige nicht gesehen, weil er sich die Sandhi-Regel des *om* nicht vergegenwärtigt hat. Diese Eigentümlichkeit scheint ihm wenigstens etwas auffallendes gewesen zu sein, vgl. Kauś. sū. 8, 16 Note 18, S. 80 Note 1, S. 187 Note 7. So will er auch 90, 18: *atvāvad goman mayy astu pūṣṭom bhūr bhuvah* etc. emendieren in *pūṣṭam om*. Ist das nötig? *bhadrām om* z. B. wird *bhadrām*, Hlt. pl. sū. 8, 52, Z. 11.

2. Was soll in dem Sūtra: *pura vivāhat samāmsah pīṇḍapitryajñah* (84, 12) die Heirat? Dem Wortlaut nach bedeutet die Vorschrift: „vor der Heirat ist das Klossamenopfer mit Fleisch darzubringen“. Die Lösung dieses kritisch-exegetischen Rätsels meine ich endlich gefunden zu haben. Ich schicke aber eine Bemerkung über die Würdigung eines von Bloomfield für seine Ausgabe benutzten Kodex voraus. Über die von ihm mit Bū bezeichnete Handschrift äussert er sich in seiner Vorrede so: „The first Kapdikās are corrected; beyond that it is extremely faulty“. Es scheint mir dieses Urteil des Herausgebers etwas ungerecht zu sein. Wenigstens für den elften Adhyāya, den Pitṛmedha, mit dem ich mich eingehender beschäftigt habe, ergibt eine Prüfung der mitgeteilten Varietas Lectionum, dass der textus receptus sehr oft auf Bū allein beruht. Häufig findet man in den Fussnoten: „so Bū only“, und „so Bū“ (zu 80, 11; 81, 19. 21. 22; 82, 13; 83, 15. 28; 84, 1. 6. 9; 85, 26; 86, 15)¹), während auch übrigens die von Bū gebotenen Lesarten meistens mit denen der besten anderen Handschriften übereinstimmen (z. B. 80, 28; 81, 1. 8: *anurāpam*; 80; 82, 86. 40; 83, 2. 12. 14; 85, 10 (*vis*). 19; 86, 2: *carā*. 4. 16. 80). Diese handschriftliche Autorität scheint also eine nicht allzu niedrig anzuschlagende zu sein. Wie nun vom Herausgeber selber auf Grund dieser Handschrift allein bis und da der Text gestaltet worden ist, so dürfen auch wir die in Bū, von den anderen Handschriften verschiedentlich, überlieferten Lesarten besonders berücksichtigen, zumal wenn diese Lesart sich mit den aus anderen Quellen bekannten Thatensachen vereinigen lässt. So meine ich nun, dass wir an den folgenden Stellen die von Bū gebotene Lesart entweder als die einzig richtige anzusehen, oder für den Ausgangspunkt zur Feststellung der guten Lesart zu halten haben.

An der schon angeführten Stelle (84, 12) lesen nur zwei Handschriften *vivāhat*; E bietet *विवाहसान्*, Bū *विवासान्*. Ohne Zweifel ist das Richtige: *विवासान्*. Wenn also an dem dem Neumondstage vorhergehenden Abend (Kaus. sū. 88, 13 und 27) das *dhuvana* begangen und um Mitternacht und in der zweiten Hälfte der Nacht wiederholt worden ist (84, 11), soll ausnahmsweise (vgl. 87, 2) noch vor Tagesanbruch, wohl an derselben Stelle, wo das *dhuvana* stattgefunden hatte, der Pīṇḍapitryajña begangen werden, bei welchem dem eben Verstorbenen zuerst zugleich mit seinem Vater und Grossvater der Kloss dargebracht wird. Dann erst, also in der Neumondnacht geht man zur Schichtung des Śmāśāna über.

3. Weitere sichere Emendationen bietet Bū zu 82, 12. In Kapdikā 82 wird die Heimkehr der Verwandten nach der Kremation behandelt; bis zum Erscheinen der Sterne sollen sie im Freien

1) So auch 16, 18; 85, 27 (vgl. S. B. E. XLII, B. 358); 47, 54; 48, 21; 49, 6; 72, 1; 116, 7.

bleiben (82, 11, vgl. Āśv. gr̥hs. IV, 4, 10); dann heisst es: *sāmyakīḥ samidha adhāyagrato brahmā japati yaśya trayā* etc. Zwar giebt das einen Sinn, aber wenn verordnet wird, dass er später, nachdem man das Haus betreten hat, *sāmyakīḥ adhāyapayati*, so erweist sich das 82, 12 von Bū E überlieferte *adāya* statt *adhāya* als richtig.

4. An und für sich sind auch die beim Śaṅcayana erwähnten Vorschriften (82, 29—31) verständlich: „mit den Sprüchen *mā te mano yat te aṅgam* sammelt er (die Gebeine) pädwaisse (das heisse: bei jedem Viertelverse eins der Gebeine aufnehmend); zuerst die Schädelknochen; nachher schüttet er alles in einen Krug“. Ich frage aber erstens: wozu das überflüssige *paścat*, und zweitens: wie lässt sich die Lesart von Bū: *patatāḥ* statt *pacchāt* erklären, die auch durch die Antyaṣṭipaddhati bezeugt ist und hier mit *padatāḥ* gleichgestellt wird? Alles kommt in die schönste Ordnung, wenn man auch hier die Lesart von Bū aufnimmt und die Sūtras etwas anders abteilt: *mā ■ mano yat te aṅgam iti saṁcinoti | 29 | patatāḥ prathamam śīrṣakapāṇīni paścat | 30 | kalāśe samopya* u. s. w. Also auch von den Śaunakins werden, wie von den Āśvalāyanyiss und den Mādhyandinas die Knochen der Füße zuerst, die des Kopfes nachher zusammengesessen, vgl. die altind. Todten- und Be-stattungsgebräuche S. 104.

5. In 86, 17 fehlt ein Verbum: zu welcher Handlung sollen denn die daselbst erwähnten Mantras gesprochen werden? Statt *utkarato gñe* aber liest Bū *upatiṣṭhante*. Dass wir alles Recht haben dies für die richtige Lesart zu halten, beweist Keśava, der den Passus in folgender Weise umschreibt: *staiḥ paścat ehiḥ upatiṣṭhante karta gotriṇaś ca*.

Weniger sicher aber entschieden beachtenswert scheinen mir die folgenden Lesarten von Bū:

6. 80, 18 *sāntyudakena* statt *sāntyudakodakena*. Dass das *sāntyudakam* ohne weiteres zur sakralen Toilette benutzt wird, zeigt 82, 18.

7. 81, 2 ist wahrscheinlich *adhāpya* statt *adhāya* richtig.

8. 81, 21 ist allein in Bū der sogenannte doppelte Sandhi vermieden. Die Handschrift liest: *jaghanata ughnamitāḥ* statt *jaghanataghanmitāḥ*.

9. 82, 2 *avapati* statt *avapate*. Was soll hier das Medium?

10. 82, 22 ist vielleicht Bū's *adāhane vāpi* statt *cāpi* richtig. Im Feuer (zu Hause, st. 21) oder an der Kremationsstätte oder auch auf dem Rücken einer *gaur anyavata* bringt er den Sthālpāka dar.

11. Vielleicht ist auch 84, 15 *abhi nistipṭhanti* mit Bū statt *abhitipṭhanti* zu lesen, vgl. auch die Lesart der anderen Handschriften, wo sich das *s* von *nīs* noch findet.

12. Unter vielen andern Rätseln giebt uns Bloomfields Ausgabe des Kauśikasūtra auch dieses zu lösen, wie ein Atharvavedin seine Opferschnur zu gleicher Zeit auf der rechten und auf der linken

Schulter zu tragen im Stande gewesen sein mag; 87, 26 heisst es: *ato yajñopaviti pīṭryupaviti barhī grhitvā*; 87, 30: *ataḥ pīṭryupaviti yajñopaviti . . . ulmukam . . . nīrasyati*; 88, 6: *ato yajñopaviti pīṭryupaviti darvyoddharati* und zuletzt 88, 29: *ataḥ pīṭryupaviti yajñopaviti . . . mana upāhvayati*. Sehen wir aber einmal die handschriftliche Überlieferung nach, so ergibt sich, dass an zwei Stellen (87, 30 und 88, 29) der Text von Bloomfield „emended“ worden ist und dass die Handschriften ausnahmslos *nīmayedatāḥ* bzw. *parāyāpayatyatāḥ* haben. Behält man ferner im Auge, dass in den Handschriften, so weit ich habe sehen und schliessen können, keine Sūtrateilung überliefert ist, so ergibt sich als die handschriftlich überlieferte Lesart der beiden anderen Stellen: *tad upasamāhṛtyato* (87, 25. 26) und *paryukṣyato* (88, 6. 7). Das Unbegreifliche wird nun mit einem Male begreiflich. Man hat nämlich zu lesen, z. B. 87, 26: *tad upasamāhṛtya; ato yajñopaviti; pīṭryupaviti barhī grhitvā* u. s. w., d. h. „Bis da (2 *ataḥ*) ist er opfermächtig behängt. Mit der Opferschnur über der rechten Schulter greift er das Barhī u. s. w.“ Vorher (87, 14) war ja verordnet *yajñopaviti dakṣiṇāpārvam* u. s. w. Diese Vorschrift für die Tracht der Opferschnur gilt also für alle Handlungen, beschrieben in 87, 7 bis 25; von 87, 25 bis 29 ist der Verrichter *prācīnavitin*, von da bis 88, 6 wiederum *yajñopavitin*, von da bis 88, 29 *prācīnavitin* und von 88, 28 bis zum Schluss *yajñopavitin*.

13. Falsch getrennt scheinen mir Sūtras 32 und 33 der 80. Kapdikā, die Bloomfield so liest: *uttigṣṭhy utthāpayati | 31 | praoyavasveti triḥ saṅhāpayati yāvaktvāś cotthāpayati | 32 | evam eva kudin jaghane nibadhya | 33 |*. Gehört nicht vielmehr *evam eva* noch zu Sūtra 32? Die Stelle bedeutet dann: „Mit dem Spruch „stehe auf“ lässt er ihn aufstehen (d. h. heisst er den Toten aufheben); mit dem Spruch: „eile fort“ lässt er ihn dreimal sich auf die Wege machen und ebenso (*evam eva*, also mit denselben Mantras) so oft er ihn aufstehn lässt.“

14. Für die 84, 14. 15 enthaltenen Vorschriften, deren Bedeutung mir lange Zeit verborgen geblieben, glaube ich endlich einen Interpretationsvorschlag machen zu können. Nur der Sinn der ersten drei Wörter entgeht mir. Die gemeinten Vorschriften besagen, dass man die Smaśānas herrichten soll immer „hinter den früher gemachten und zwar mehr nach vorne die für die älteren Verstorbenen, mehr nach hinten die für die jüngeren, in südöstlicher Richtung, während man die Reihe sich verfolgen (sich schliessen) lässt in nordwestlicher Richtung“. Es hat also in alter Zeit eine Art Familienfriedhöfe gegeben.

15. In 85, 11 bildet *svaryāmi* einen Satz für sich, ganz ebenso 47, 4. Des Wort gibt an, dass man bei der Konstruktion eines Smaśāna die linke Seite zukehren soll, die linke Hand gebrauchen, *prācīnavitin* sein soll u. s. w.

16. Die beiden Sūtras 89, 14. 15: *abhad data ity agnim pratyā-*

nayati | 14 | *yadi sarvaḥ prāṇitah syād dakṣiṇāgnau tv etad ahitāgneḥ* | 15 sind wohl eher so zu trennen: *abhiṛ dāta ity agniṃ pratyānayati yadi sarvaḥ prāṇitah syāt* | 14 | *dakṣiṇāgnau tv etad ahitāgneḥ* | 15. Die letztere Vorschrift ist eine allgemeine, für den Ahitāgni geltende, im Gegensatz zum Anahitāgni, der *grhye 'gnau* zu opfern hat (S. 16, z. 1.: *grhye 'py anahitāgneḥ*).

17. Weder mit Bloomfields Lesart: *ūdāhṛasya dāṣaṃ catuṣpāṭha dakṣiṇair abhiṭipṣhātī* (77, 4) noch mit Haas' Übersetzung: „... so tritt er nach Süden zu auf einen Kreuzweg auf den Zipfel des Brautkleides“ (Ind. Stud. V, 393) kann ich mich einverstanden erklären. Auch hier hat nur die geschnühte Handschrift Bā das einzig Richtige: *dakṣiṇair abhiṭipṣhanti*, d. h.: mit dem rechten Füsse versuchen sie (nl. das Gefolge des Brautpaares) auf den Zipfel zu treten¹. Zu *dakṣiṇaiḥ* ist *padbhīḥ* zu ergänzen, ebenso *pādēna* zu *dakṣiṇena prakramati* (50, 1). Über den Gebrauch des rechten Fusses vgl. man Verslagen en mededeelingen der Kon. Akademie van Wetensch. IV^e reeks, II^e dl. pag. 280, 81.

18. Unbefriedigend ist Haas' Übersetzung von 76, 12. 18 (Ind. Stud. V, 387). Ich begreife die Stelle so: „auf den Ast (offenbar ist hier derselbe Ast gemeint, an welchen nach 75, 19 der Krug mit dem geweihten Wasser gehängt wurde) legt ein anderer ein Joch und hält es in südlicher Richtung. An dem rechten Tragebalken des Joches (und zwar) in das linke Loch (des rechten Tragebalkens) verknüpft er mit einem Grashalm ein Stück Gold¹) und nachdem er das Gold auf ihre Stirne befestigt hat (d. h. nachdem er die Braut unter das Gold und damit unter das Loch des Joches gestellt hat), flüstert er den Vers: ‚heil sei dir‘. Mitten durch das Loch begiesst er (sie). Er faast dann den Wasserkrug unten und giesst ihn nördlich vom Feuer (wo ja das Wasser auf den Ast gehängt war, 75, 19) mit dem Spruch: ‚von Glied und Glied‘ aus“. Mit dieser Auffassung der Vorschriften im Kausikasūtra stimmen die andern Sūtratexte überein, besonders Mān. grh. I, 10, 7, Āp. grh. 4, 8 und Kāth. grh. 25: *apareṇāgnim ano ratham vāvusthāpya* | *yoge yoga itī yunakti* | *dakṣiṇam itaram uttarām itarām* | *tāpīm vinucya* | *khe rathasya* . . u. s. w. . . *sūryavarcasam itī hiranyam nīstarkyaṃ baddhvādhyadhi mardhani dakṣiṇasmin yugatarṇmany adbhīr avakṣṇayati sam to hiranyam* . . u. s. w. . . *tanva sam sṛjauveti*.

19. Bei Gelegenheit des feierlichen Empfangs eines Gastes (*madhuparka*) werden ihm u. a. auch Sklaven und Diener geschenkt. Zu diesen soll der Gast sagen (92, 25): *bhūyāṃso bhūyāṣma ye ca no bhūyasaḥ kṛpāpi ca no 'nye bhūyāṃso jūyāntum*. Die Worte enthalten keinen befriedigenden Sinn. Die Handschriften aber bieten: *bhūyāṃso bhūyāṣma ye ca no bhūyaso* (so alle Handschriften)

1) Vgl. Das. Kar. und Ath. Paddh. zu dieser Stelle; natürlich ist *hiranyadarbhena* überall in *hiranyam darbhena* zu ändern.

kāṣṭhāpi ca ... oder *kāṣṭhāpi ca* ...; Bloomfield schlägt vor zu lesen: *ye ca no bhūyāmsaḥ kāṣṭhāpi*. Ich sehe nicht welchen Sinn man dieser „emendierten“ Lesart abgewinnen könnte. Überhaupt steht uns die Meta (*kaṣṭhā*) hierbei im Wege. Es ist aber zu vermuten, dass der kritische Apparat zu dieser Stelle fehlerhaft ist und dass überall *kārṣṭhāpi* und *kārṣṭhāpi*, mit *r*, gelesen wird (die Haug'sche Handschrift wenigstens hat *r*); wie lässt sich sonst das von Bloomfield stillschweigend in den Text aufgenommene *r* (*kārṣṭhāpi*) erklären? Ist aber wirklich das von den Handschriften gebotene *ye ca no bhūyaso kāṛṣṭa* verdorben? Die Worte bedeuten ja einfach: „mögen wir zunehmen, sowohl ihr, die uns habet zunehmen lassen (*bhūyaso 'kāṛṣṭa, qui nos plures fecistis*), als die welche ...“ u. s. w. In analoger Weise ist 92, 28 herzustellen, nl. *annāda bhūyāma ye ca no 'nnādan akārṣṭa* u. s. w.

20. Auch 137, 36 bieten die Handschriften etwas anderes als das vom Herausgeber aufgenommene *barhiṣam mālāni chādayantottarasya veditronaḥ*, wo man einen sogenannten doppelten Sandhi anzunehmen hätte: *chādayanta uttarasya*. Man braucht aber nur richtig zu lesen und folgender Sinn ergibt sich: „(er streut das Gras) die Wurzeln der Gräser bedeckend, von der nördlichen Altarhütte ab, im NO. abschliessend“: *mālāni chādayam ottarasya* (d. h. *a uttarasya*) *veditronaḥ*.

21. Mit Bloomfields Emendation zu 47, 46: *vikarṇiḥ* ist dem Sūtra kein verständlicher Sinn abzugewinnen. Nach meinem Dafürhalten ist die Bedeutung: „westlich vom Feuer legt er in den Korb (zu 45) kleine Stückchen Salz (und) dreimal achtzig glatte Kiesel: *vikarṇisarkaraṇām*. Die Scholion zu der Stelle lese ich wie folgt: *vikarṇisarkaraṇām ceti samarthyād | vigatakarṇānām ca sarkuraṇām tiro 'sitiḥ kose 'vadhaya*.

22. Höchstwahrscheinlich ist *svayam* aus Sūtra ■ in Kapd. 49 zu Sūtra ■ herüberzunehmen: *śvathir avapannāḥ svayam* (so. *adadhāt*).

23. Ganz fehlerhaft ist die Lesung des folgenden Passus (49, 9fg.). *idam aham yo mā diśam antardeśebhya ity apakṛāmāmi* | 9 | *evam abhiṣṭvā* | 10 | *nāpohanamiveṣṭanāni sarvāpi khalu śasvad bhūtāni* | 11 | *brāhmaṇād vajram udyacchamānāo chaṅkante* u. ■ w.

Besonders *abhiṣṭvā*, das nicht einmal ein Wort ist, macht Schwierigkeit. Auch Bloomfields Konjekture *evam anisṭvā* hilft uns nichts. Wir haben hier aber wieder einen Fall von unrichtiger Satztrennung. Ich lese unter Berücksichtigung der handschriftlichen Überlieferung:

evam abhiṣṭvānāpohanamiveṣṭanāni | 10 | *sarvāpi khalu śasvad bhūtāni brāhmaṇād vajram udyacchamānāo* u. s. w. Das heisst: „ebenso finden statt das Betreten, Wegschieben, Niederdrücken“. Sūtra 11 ist jetzt ohne weiteres deutlich. Also in den Sūtra 7—9 gemeinten Mantras soll *apa-*

krāṇāmi ersetzt werden durch: *abhiṭiṭhāmi*, *apohāmi* und *nivestayāmi*.

24. Für blosse Druckfehler zu halten sind wohl 85, 27 *ardayan chate* statt *chete*, 57, 1 *śraddhaya* statt *draddhaya*, 76, 7 *yoktrena* statt *yoktrena*.

25. In der Behandlung des Visarga hat sich Bloomfield, wie ich fürchte, einige Inkonssequenzen zu Schulden kommen lassen. Eine genaue Prüfung der handschriftlichen Überlieferung lehrt uns, dass in diesem Texte der Visarga konsequent weggelassen wird vor einer Verbindung von Sibilant und stimmlosem Verschlusslaut. Eine Ausnahme machen zwei Stellen: 46, 42 *mantrōtātā* (so auch die Haug'sche Handschrift) *spṛṣati*, wo keine Var. Lect. mitgeteilt wird und 187, 80: *poṇcabhāḥ śarāṇam*, wo vier Handschriften den Visarga haben; die Haug'sche hat ihn nicht. Hier druckt Bloomfield ohne Visarga; konsequenter Weise hätte er ihn auch 46, 42 weglassen können. Sonst wird der Visarga weggelassen, z. B. vor *śi* (82, 8), vor *śr* (22, 5, 61, 40), vor *śā* (11, 8), vor *śa* (58, 19: *adbhi ścōtya*; 88, 17: *adbhi ścōtayaṭi*. An dieser letzten Stelle schreibt der Herausgeber dennoch *adbhi*!) Weniger konsequent ist die Überlieferung wenn es sich um die Verbindung eines anlautenden Sibilanten mit Nasal oder Halbvokal handelt. So wird z. B. 89, 16 der Visarga vor *sy* in fünf Handschriften weggelassen, 88, 6 wird er von allen Handschriften ausser Bū E weggelassen; in beiden Fällen nimmt Bloomfield ihn in den Text auf; 67, 11 dagegen, wo alle Handschriften *haviṣyabhakṣa syur* bieten, hätte er um konsequent zu sein auch *-bhakṣa* schreiben sollen. Für diese Schwankung vgl. man Wackernagel, Altind. Gramm. I, § 287, b, c.

XIX. Das Palāśabblatt im Ritual.

Den meisten europäischen Gelehrten scheint die eigentliche Bedeutung des im Ritual so oft vorkommenden *madhyamapālāśa* noch immer verborgen zu sein. Haas wenigstens übersetzt (Ind. Stud. V, 395) *madhyamapālāśa*: „auf einem in dessen Mitte sich befindenden Blatte“; Böhlingk giebt für *madhyamapālāśa* die Bedeutung: „etwa: ein Blatt mittlerer Grösse“ (Wörterbuch in kürzerer Fassung V, 19); Hillebrandt gebraucht in seiner Ritual-Litteratur das Wort unübersetzt; Bloomfield endlich (Sacred Books of the East, XLII, 557) übersetzt: „leaf of middling size“, fügt aber hinzu: „uncertain“. Doch ist gar nichts Unsicheres oder Geheimnisvolles bei dieser Sache. Gemeint ist einfach das mittlere Blatt des drei an einem Stiele tragenden Palāśa, wie schon im Jahre 1882 Eggeling dargethan (S. B. E. XII, 439, Anm. 2): „the leaf of the palāśa (*Butea frondosa*) consists of three leaflets, — leathery, above shining and pretty smooth, and below slightly hoary; the central one being obovate and considerably larger than the

lateral ones"; auch Sēyana zu Taitt. S. I, 8, 6 findet man ebenda citiert.

Das mittlere Palāsablatt finde ich an folgenden Stellen des Kauś. st. erwähnt: 21, 2. 48, 28. 77, 18. 86, 6. Ein merkwürdiger Gebrauch dieses Gegenstandes wird im Mānavagṛhya I, 7, 6 und Bhāradvājagṛhya I, 28 überliefert; diesen Texten zufolge wird das Medhājana bei dem eben geborenen Kinde vermittelt eines mittleren Palāsablattes verrichtet, das man zusammenrollt und durch welches man dem Kinde gewisse Zauberformeln ins Ohr flüstert: *madhyamapalāṣam samvṛṣṭya tenāśya dakṣiṇam karmam ajapati bhūas tvayī dadhāmīti* u. s. w. (Bhāradv.). Besonders im Traisṇyabakaritual findet man das Palāsablatt als Stellvertreter eines Opferlöffels. Während die Mādhyandinas bei dieser Gelegenheit nur das mittlere Blatt erlauben, darf man nach einigen Schulen des Schwarzen Yajus auch eins der beiden anderen Blätter verwenden: *madhyamena antamena vā palāṣaparnena juhōti*, Āp. śr. VIII, 17, 18, ebenso Hir. śr. V, 15; Bhṛ. cātarm. st. 22: *madhyame palāṣa upastīryāntame vā . . . juhōti*¹⁾. Das ältere Bauddhāyanaśūtra dagegen erlaubt nur das äußerste Blatt: *antame parṇo sarveṣāṃ trāṣyambakānāṃ enīkṛt sakṛt samavaddīya juhōti* und etwas weiter: *atratatā antamam parṇam yam dvayī tasya samcare paśūnāṃ nyusyati* (śr. V, 16). Im Brūhmana (T.Br. I, 6. 10. 8) wird beides erlaubt: „mit einem mittleren Palāsablatt opfert er; das ist ja ein Opferlöffel“²⁾; nun (heißt es) auch: nur mit dem am Ende befindlichen Blatto soll geopfert werden: am Ende ja (des Śukamedha-Tertialopfers) findet man sich mit Rudra ab“. Das Ritual der Mānavas erlaubt nur das mittlere Blatt: *madhyamaparnena juhōti; tād dhy draṅgo hatān aranyēna juhōti; aranya eva rudrāṃ nīravadayate; ydī pātrena juhuyād, rudrāṃ prajāsu anv-dvanayet; tasmād aranyēna juhōti* (Maitr. S. I, 10. 20). Ich möchte auch in der Interpunktion eine leichte Änderung vorschlagen und lesen: *tād dhy draṅgo hatam; aranyēna u. s. w.*, d. h.: „mittels eines mittleren Blattes (des Palāṣa) opfert er; denn dieses ist ein von den bösen Geistern nicht getroffenes; mit einem aus der Wildnis (dem Walde) herkömmlichen (Opfergerät) bringt er die Spende; in der Wildnis (im Walde) findet man sich ja mit dem Rudra ab; sollte er mit einem Gefäße opfern, so würde er den Rudra hinter seinen Kindern herholen; deshalb opfert er mit einem aus der Wildnis (aus dem Walde) herkömmlichen (Opfergerät)“.

Der Grund der Vorschrift, dass im allgemeinen ein Mittel nicht ein Seitenblatt zu gebrauchen ist, scheint mir ein doppelter zu sein: zuerst ein praktischer, weil ja das mittlere Blatt sich besser als Stellvertreter eines Opferlöffels verwenden liess; dann

1) So verbessere ich die Lesart der Haug'schen Handschrift: *madhyame palāṣam upastīryāntame vā*.

2) Zu lesen: *evay ghy opā*.

aber auch ein mystischer, da man es vermied in rebus faustis etwas zu gebrauchen, das an „das Ende“ (den Tod) erinnerte. Nach meinem Dafürhalten war nun im Rudradienste einst nur das Endniet das Mittelblatt des Palāśa in Gebrauch und hat nur Bauddhāyana den ursprünglichen Sachverhalt ungetrübt bewahrt. Es war ja selbstredend, dass man sich mit dem unheilbringenden gefürchteten Gott Rudra nicht nur an derjenigen Lokalität „abfand“, die mit der Natur dieses Gottes in Einklang war, sondern auch dabei diejenigen Gegenstände zu gebrauchen vermied, die man zu res faustae zu verwenden pflegte. Später aber haben sich Art und Wesen des Rudradienstes geändert, wie sich aus dem Ritual selbst nachweisen lässt¹⁾. Man antiquierte nun auch den *antamapalāśa*, da es überdies auch für den Verriecher selber schädigend erscheinen konnte, mit einem den Tod herbeilockenden oder auch nur an den Tod erinnernden Gegenstande zu opfern und ersetzte ihn durch den glückverheissenden *madhyamapalāśa*. So wird auch beim *phalakaranaḥoma* im Kauś. sū. 48, 28 und bei dem von Āpastamba (Ars. IX, 2. 6) erwähnten *Prāyaścitta* ursprünglich nur das Seitenblatt in Gebrauch gewesen sein.

XX. Zu Hiraṇyakeśins Gṛhyasūtra.

In dieser Zeitschrift 52, 81 fg. hat Böttlingk einige kritische Bemerkungen zu diesem Sūtra mitgeteilt. Es seien mir ein paar Bemerkungen zu diesem Aufsatz gestattet.

Dass Oldenberg Recht hatte, als er *utsāḍya* in I, 9, 19 *snā-
[ya]nīyotsāḍya* mit „abreiben“ übersetzte, geht aus den verwandten Texten hervor, Āp. grhs. 12, 7: *snānīyotsādita snātāḥ* (d. i. *śādītāḥ*²⁾). Den Instrumental hat auch Bhāradvāja grhs. II, 18 s. f.: *snānīyena pratāpya* (so die Grantha-hs.; *pratīpya* die Devan.-hs.).

Für *kamāyājayai* I, 11, 4 vgl. man Gött. Gel. Anz. 1898, S. 954.

Hir. I, 16, 9 ist *śaḥśrāddhatau* in *śaḥśrādr̥t̥tau* zu emendieren, vgl. Āp. grhs. 9, 3.

Zu I, 26, 7 fragt Böttlingk: „Wie kommt Oldenberg dazu das ganz unbekannte *sata* durch „big vessel“ wiederzugeben? Ist vielleicht *karte* zu lesen?“ Das Wort *sata* ist aber gar kein unbekanntes Wort. In Bauddhāyana kommt es sogar sehr oft vor, z. B. im Pitṛwedhasūtra, s. d. Index.

Zu I, 26, 14 bemerkt Böttlingk: „*sagrahaṇ* kann schwerlich die von Oldenberg vermutete Bedeutung haben; wir werden wohl eine Korruptel anzunehmen haben“. Ich frage aber, ob dann alles,

1) Vorelagen an Mededeelingen der Kon. Akad. v. Wetensch., Afd. Letterkunde, 4^o Reeks, Deel II, pag. 813.

2) Die Korruptel von *ts* zu *śā* ist in den Handschriften häufig; in den Handschriften z. B. des Kauś. sū. ändert sie sich oft.

was uns unbekannt ist, Korruptel sein muss. Und vollends die Bedeutung von *sagraham* war bekannt; über sie ist gehandelt in dieser Zeitschrift 51, 186.

Hir. II, 12, 10 hatte man nicht *nyuhjam pātram kṛtvā* erwartet, sondern *nyūhja pātram*, wie ich schon früher zu lesen vorgeschlagen hatte.

Dass *kṣamyā* (II, 18, 7 und 20, 9) verderben ist, wird man Böhtlingk ohne Weiteres zugeben; die Richtigkeit seiner Korrektur *viśramya* dagegen, wird man vielleicht in Abrede stellen, besonders da Bhāradvāja bei der Behandlung desselben Stoffes das richtige *kṣamyeta* hat. Annehmbarer wäre also eher Kirstes Konjektur *akṣamyā*.

XXI. *anvārābḍhe, anvārābḍhāyam*.

Das in Hir. grhs. I, 19, 6 vorkommende *samanvārābḍhāyam* ist von Oldenberg (Sac. Books of the E. XXX, 187) durch: „she (nl. die Braut) touches him“ (nl. den Bräutigam) übersetzt. Darüber kussert sich Böhtlingk nun in seinem oben erwähnten Aufsatz in folgender Weise: „Der wunderlichen Erklärung von *samanvārābḍhāyam*, die der Komm. vorbringt, hat sich auch Oldenberg angeschlossen. Der Lok. ist in derselben Bedeutung wie *samanvārābḍhe* Āsv. grhs. I, 22, 18 aufzufassen, d. i. als Passivum“. Diese Bemerkung hat eine grosse Tragweite, denn sie trifft natürlich auch alle anderen Stellen, wo (*sam*)*anvārābḍhe* und (*sam*)*anvārābḍhāyam* gefunden und in aktiver Bedeutung aufgefasst werden. Weber-Haas (Ind. Stud. V) und Winternitz (das altindische Hochzeiteritual) nehmen *anvārābḍhe* in passiver Bedeutung; die Wörterbücher erkennen dem Worte, d. h. dem Partizip im allgemeinen, sowohl die aktive wie die passive Bedeutung zu; Oldenberg nimmt überall, so weit ich gesehen habe, die aktive Bedeutung an. Nicht bloss aber ist es das Mātṛdatta „wunderliche“ Erklärung, der er sich angeschlossen hat; er teilt seine Auffassung mit allen mir bekannten einheimischen Kommentatoren. Ich verweise z. B. auf Kauś. sū. 7, 21, wo Dārila zu *anvārābḍhāya* bemerkt: *anvārābḍhatīty anvārābḍhāḥ kārāyitā kartari*. Mit *kārāyit* bezeichnet Dārila den Yajamāna, mit *kartṛ* den Priester; der Lokativ *kartari* ist von *anvārābḍhāḥ* abhängig. Das in Āp. grhs. 5, 2 vorkommende *anvārābḍhāyam* wird in der Prayogacandrikā S. 84 durch *patnya "nvārābḍhāḥ*, von Haradatta durch *anvārābḍhāvatyaḥ* umschrieben. Der ausgezeichnete Kommentator des Bhavasyāmin zum Baudhāyanaśrautasūtra umschreibt *anvārābḍhe yajamāne* durch *yajamānenānvārābḍhāḥ*, ebenso Śāyana zu Ait. Br. VII, 17, 1 *asminn anvārābḍhe* durch *upapṛstavati*. Diese Erklärung könnte nun zwar eine von späteren Scholiasten ersonnene sein. Ich meine aber, dass sich einige direkte Beweise bringen lassen, dass wir die von den Scholiasten vorgeschlagene in den meisten Fällen für die richtige zu halten haben. Der zweite Āghāra soll nach Baudh. (śrs. I, 15) und Bhār. (śrs. II, 18) vom

Adhvaryu ausgegossen werden *anvārabdhē yajamāne*. Āpastamba, der in seiner Beschreibung des Darśapūṣṇamāsa (II, 14, 1) diese Bestimmung nicht erwähnt, schreibt dagegen in dem vom Yajamāna handelnden Kapitel (IV, 9, 5) vor: *śrucyā anvārabhya vāy aṅy aśvīrīty anumantṛayate*, d. h. „des Ausgießens des *śrucyā* *āyīrītra* begleitet er (der Yajamāna), indem er (den Adhvaryu) von hinten anfasset, mit dem Spruche *vāy aśi* u. s. w.“ — Beim Nirvāpāna vor der Ātithyestī soll die Gattin den Adhvaryu von hinten anfassen: *patny anvārabhate* TS. VI, 2, 1. 1; Baudh., der srs. VI, 10 dieses Brāhmaṇa citiert, drückt dasselbe unmittelbar nach dieser Citation so aus: *ātithyaṃ nirvāpaty anvārabdhāyaṃ patnyām*; ebenso Bhāradvāja (Somaśūtra I, 19) und Hiranyakeśin (śra. VII, 10): *nirvāpātī . . . anvārabdhāyaṃ*. Ebenso Keśavaśvāmin zu Baudh. l. c. — Auch das Gṛhya des Hiranyakeśin selber liefert uns, wie ich meine, einen Beweis, Aus einer Vergleichung der von Böttlingk ins Auge gefassten Stelle: *acāntasamanvārabdhāyaṃ puriṣāṅcati yathā purastāt* mit der hier gemeinten Stelle I, 2, 6: *acāntaḥ kāmāra upaviṣyānvārabhate* ergibt sich, dass auch hier das Partizip in aktiver Bedeutung zu nehmen ist. Ausserdem kommt mir, obschon von keiner Handschrift gestützt, die folgende Emen-dation annehmbar vor: *acāntāyaṃ anvārabdhāyaṃ*. In der Regel wird ja *samanvārabhate* nur gebraucht von mehreren Personen, die der Reihe nach einander von hinten anfassen. Nur Āśvalāyana scheint in Bezug auf diesen Sprachgebrauch eine Ausnahme zu machen. — Man vergleiche auch noch die Gobhilaſtelle (II, 1, 24): *dakṣiṇena pāṇinā dakṣiṇaṃ aṃsam anvārabdhāyaḥ . . . jishoti* mit dem einfachen *anvārabdhāyaṃ* der anderen Sūtren (z. B. Khād. I, 8, 8. Baudh. I, 6 u. s. w.); *dakṣiṇena pāṇinā* bezieht sich hier ohne Zweifel auf die Braut; wäre die Rechte des Bräutigams gemeint, so hätte er, was unerhört wäre, die Spende mit der Linken darzubringen. Der Sinn ist daher: „während sie mit ihrer Rechten seine rechte Schulter von hinten berührt“.

Freilich ist die Sache hiermit noch nicht ganz sicher gestellt. Im Totenritual der zum Schwarzen Yajus gehörigen Schulen wird die „erste“ Spende (vgl. die altindischen Todten- und Bestattungs-gebräuche S. 18) dargebracht *anvārabdhē mṛte* (Hir. pi. sū. I, 1, 8. 34 Z. 8). Im Pitṛmedhasāra S. 14 werden diese Worte durch *pretānvārabdhāḥ*, im Prayogdarpaṇa S. 9 durch *pretānvārabdhē* umschrieben; das vorzügliche Bhāṣya des Gopālayajvan sagt zu dieser Stelle: *ātmanam anvārabdhē, tasya dakṣiṇam pāṇim ātma-samparsam kṛtvā*. Danach brachte man den rechten Arm des Toten mit dem opfernden Adhvaryu in Berührung. Nun lautet aber die Parallelstelle des Baudhāyana (pi. sū. I, 1, 8. 4, Z. 8): *pretasya dakṣiṇam bahum anvārabhya*; vgl. auch Gaut. pi. sū. I, 1, 27. Desgleichen findet man statt des sonst üblichen *anvārabdhāyaṃ* und *anvārabdhē* der Braut bei der Hochzeit und des Vedaschülers beim Upanayana, im Mīmāṃsābhāṣya I, 10, 8 und I, 22, 8: *anvārabhya*.

Ich wage es vorläufig also nicht diesen Punkt zu entscheiden, bin aber zufrieden gezeigt zu haben, dass Mātyadattas Erklärung des Lokativs weder wunderbarlich noch von ihm allein vorgebracht ist und dass er höchstwahrscheinlich an den meisten Stellen in aktiver Bedeutung steht, als Participium deponentis zu *anvārabhata*. Für Oldenbergs und meine Auffassung spricht auch der Zweck des *anvārambhana*: man fasst ja den opfernden Priester, das zum Tode geführt werdende Opfertier an, um sich mystisch am Opfer zu beteiligen.

XXII. Zum Kauśikasūtra.

Eine Durcharbeitung der wichtigsten Teile dieses merkwürdigsten aller rituellen Sūtras giebt mir zu den folgenden Bemerkungen Anlass.

1. Es heisst 9, 1 fg.: *ambayo yanti sambhumayobhā hiranyavarṇā nissālāṃ yo agnayo brahma jajñānam ity ekā tad eva mygārasūktāni* | 1 |

uttamaṃ varjayitvāpa naḥ sotsuad agham . . . agnim brūmo vanaspatin iti | 2 |

pythivyaḥ śrot-āyati triḥ pratyūśiñcati | 8 |

Nach dem Wortlaut dieses Textes hätte man anzunehmen, dass der Verfasser des Sūtra als Mygārasūktas die Lieder I, 4; I, 5; I, 6; I, 33 (letzteres von Bloomfield in seiner Note¹ auf Seite 28 vergessen); II, 14; III, 21 und die Strophe IV, 1, 1 bezeichnet. Unbegreiflich ist mir Bloomfields Verweisung auf das Petersburger Wörterbuch s. v. *mygārasūktā*, wo ganz andere Lieder, nl. IV, 28 bis 29 als Mygārasūktas angegeben werden. Die Sache verhält sich aber ganz anders als man nach dem von Bloomfield aufgenommenen Texte meinen würde. Die Pratikas der Mygārasūktas werden nl. nicht im Kauśika gegeben, wie Bloomfield gemeint hat. Das Richtige weist uns zweifellos auch hier (vgl. diese Zeitschrift 53, S. 207) die vielgeschmähete Handschrift Bā. Die oben citierten Sūtras sind nl. in der folgenden Weise herzustellen:

ambayo yanti sambhumayobhā hiranyavarṇā nissālāṃ yo agnayo brahma jajñānam ity ekā devā mygārasūktāni uttamaṃ varjayitvāpa naḥ sotsuad agham . . . vanaspatin iti | 1, 2 |

Das heisst: „(Die Lieder) I, 4; I, 5; I, 6; I, 33; II, 14; III, 21; die Strophe IV, 1, 1; (das Lied) IV, 18; die Mygārasūktas ohne das letzte; (die Lieder) IV, 33; . . . und XI, 6“.

Sūtra 1 und 2 geben demnach die Atharvantexte, die bei der Zubereitung des Sāntyudaka herzusagen sind. Die Mygārasūktas, die also im Kauśika nicht näher angedeutet werden, sind nach den Schol.: IV, 28—30¹); beim Sāntyudakakarape kommen davon jedoch nur IV, 28—29 zur Anwendung. Dass auch Dārila

1) Auch TS. IV, 7, 15, die Mantras zur Mygāreṣṭi enthaltend, giebt als ersten Mantra: *agner manas* (= AS. IV, 28, 1).

unsern Text so gelesen hat, wie er von mir ist hergestellt worden, beweist seine Bemerkung zu Sūtra 1: *ekaprahanam* (das Wort ist ganz korrekt, das von Bloomfield hinzugesetzte „1“ hat keine Berechtigung) *sūktaprasanjāt*, d. h. „hier wird das Femininum *ekā*, nicht das Neutrum *ekam* gebraucht, weil mit den andern Pratikas jedesmal *sūktā*, das ganze Lied angedeutet wird, hier aber die Strophe *uta devāh*“). Auch sprachlich wäre das von Bloomfield angenommene *tad eva mrgārasiktāni* unrichtig. Man hätte mit vollem Rechte *tany eva m.* erwarten dürfen. Nur eines scheint meiner Emendation im Wege zu stehen, n. dass von Bloomfield unter den VV. LL. nicht **tadevā* erwähnt wird, mit *t* statt *a*. Ich zweifle aber nicht, dass eine wiederholte Prüfung des handschriftlichen Materials auch diese Lesart zu Tage fördern würde.

2. Zu 9, 4. Im Texte müssen auf unerklärliche Weise zwei Pratikas zwischen *santāṭiyam* und *śivā naḥ* ausgefallen sein, n. *yady antarikṣe* (VII, 6, 6) *punar maite indriyaṃ* (VII, 6, 7).

3. Zu 15, 4. Statt *ekapvāhatasyādahana* ist, wie schon aus Dērilas Kommentar ersichtlich ist (*eka iṣṭā hato yas, tasya*) zu trennen: *ekapvā hatasyā*⁰, d. h. „im Kremationsfeuer eines von einem Pfeile Getödteten legt er Brennholz nach“ u. s. w.

4. Zu 15, 10. Nach meiner Ansicht giebt auch hier die von Handschrift Bū überlieferte Lesart *yaṃ na* statt *yan na* das Richtige. Die Sūtras 9 und 10 besagen vermutlich das Folgende: In einer Schale mit Wasser (in welche die Überreste des Schmalzes gethan und über welcher die Strophe AS. V, 2, 6 ausgesprochen worden ist), lässt (der Priester) je zwei Krieger von dem König²) beschauen, um zu wissen ob seine Krieger mit dem Leben aus der Schlacht davongekommen werden. Derjenige (der Krieger, die er paarweise in das Wasser hat schauen lassen) welchen er nicht erblickt, der soll nicht am Kampfe teilnehmen³).

Was wir hier erfahren ist vollkommen in Einklang mit dem was uns die übrigen Quellen des Rituals berichten. Beim Tṛtīya-savana sollen die Semensänger in eine Schale mit flüssiger Opferbutter hineinschauen; wer sich selbst nicht erblickt, der gilt als ein *gatāruḥ* (*itāruḥ, parāruḥ*), d. h. als einer dessen Lebensäther weggegangen ist, als einer der dem Tode nahe ist⁴) (vgl. TS. VI, 6. 7. 1; MS. IV, 7. 2; Baudh. śrs. IX, 9; Bhār. śrs. IX, 18; Āp. śrs. XIII, 14. 8. 4; Hir. śrs. IX, 9; Lāṭy. III, 3, 6; Āśv. śrs. V, 19. 5). Man vergleiche dazu Oldenberg, Die Religion des Veda S. 526, Note 4 und Williams, The Fidjians S. 241: „his shadow is called the dark spirit, which goes to Hades; the other is his likeness

1) Genau dasselbe Kauś. sE. 35, 12.

2) *rājā* nicht ganz sicher.

3) Kauś.: *yaṃ na paśyet taṃ na (yudhyeta) yodhayet*.

4) Unrichtig übersetzt Hillebrandt (Ritual Literatur, S. 183) das Wort mit „verstreut“.

reflected in water or a looking-glass and is supposed to stay near the place in which a man dies*.

5. Sūtras 16 und 17 in Kapdika 16 bilden wahrscheinlich ein Ganzes: *śvathāni kūṣāni bhāṅgāni jālāni bādhakadandāni*, „... mit Stielen von Bādhakaholz“.

6. Statt *vīparidadhāne* (17, 5) ist, wieder mit Bū, wohl *vīparidadhāne* zu lesen. Das *vīparidhānam* ist eine Handlung für sich (17, 29).

7. Ohne Zweifel ist 18, 20 *kulāya śṛtam* (so liest Bloomfield) zusammenzurücken. Nicht von einem „für die Familie gekochten“ Sthālpāka ist hier die Rede, sondern von einem Sthālpāka, der über einem Feuer von *kulāya*, „Geflecht“, gar gekocht ist, vgl. *mādanakāśṛtam* (12, 1), *māruśṛtam* (40, 7), *ghraṃśṛtam* (48, 89). In gleicher Weise ist 21, 18: *tīraḥ kaudīmāyir arṇanābhikulāya pariḥita anvakta adadhātī* aufzufassen. Was soll hier die „Familie der Spinne“? *arṇanābhikulāyapariḥitā* ist ein Wort. Er soll drei Stücker Kudiholz, unwickelt mit Spinnengewebe und (mit *ājya*) bestrichen ins Feuer legen.

8. Ob 19, 4 *saṃ saṃ evaṃtv itī nāvābhyam udakam āharataḥ sarvata upāśecam* das letzte Wort mit Bloomfield in *upāśecayot* zu ändern ist, bezweifle ich. Wahrscheinlich ist das Wort nicht einmal verderben und für ein unregelmässig gebildetes Absol. zu *upāśecati* zu halten. Regelmässig wäre *upāśecam*. Eine schöne Analogie liefert Āv. śr. II, 6, 7 *avivecam* gegenüber dem regelmässig gebildeten *avivekam*, das sich Āp. śr. I, 7, 10 findet; zu vergleichen ist auch das bekannte *ovarjam* statt eines zu erwartenden *ovargam*.

9. Unbegreiflich ist nach dem von Bloomfield herausgegebenen Texte 22, 10: *nīḍāyam āgrayanatanḍulān udakyaṃ madhumīṣṛān nidadhātī ā yavānāṃ paktēḥ*. Böhlingk (Wörterb. in kürz. Fassung VII, S. 323) fasst *udakyaṃ* als Synonymen zu *udakya-mākan*. Nach meiner Ansicht ist *udakyaṃ* zu lesen (vgl. die Var. Lect. zu d. S. und Dārila ad Sūtra 11), Loc. zu *udakīti* „Schöpfgefäß“, ein Wort, das uns schon aus dem Mānavasrautasūtra bekannt war (s. die Stelle in: Altind. Abhencult S. 209). Was soll hier ferner „der Gerste Fünfzahl oder Gruppe“? ■ ist natürlich *ā yavānāṃ paktēḥ* zu lesen: „bis zum Reifwerden der Gerste“. Was Sūtra 11 betrifft, hätte ich die beiden letzten Worte eher zum folgenden Sūtra genommen, und in folgender Weise getrennt: *evam yavān | ubhayaṃ samopya trivrtī* u. s. w. Die Vorschrift ist jetzt ganz deutlich. Die Worte *evam yavān* werden von Dārila richtig so umschrieben: *yathā tanḍulā nikṣatā, evam, udakyaṃ kṛtvā nidadhātī ā vrikṣpaktēḥ* (so ist auch hier zu bessern).

10. Zu 24, 8: *vimīṣe prāgdvātrapratyagdvāreṣu*, was mir wenigstens ganz unbegreiflich ist, vergleicht Bloomfield die Parallel-

stelle 24, 3: *trigu vimileṣu prāydvārapratyayadvāreṣu*: „in drei Hütten, die jede eine Thür an der Ost- und an der Westseite haben“. Dārila hat 24, 2 aber offenbar *prāydvāre* gelesen und Śāyana citiert die Stelle so: *prāydvāre pratyayadvāre vā*. Ohne Zweifel ist unsere Stelle zum Bösen beeinflusst von 24, 3. Derartige kommt im Kauśikasūtra mehr vor, vgl. 81, 28, wo *gośālam* interpoliert ist nach 24, 10.

11. Ein blosser Druckfehler ist wohl 24, 12 *saṃsthābhya* statt *saṃstābhya*.

12. Wenn 24, 21 eine Form von *pravartate* angemessen wäre, hätte man wenigstens das Causat. *pravartya* herzustellen. Leichter ist die Emendation *practya*. So auch, wie ich jetzt sehe, Śāyana, Vol. II, S. 698.

13. Zu 26, 22. Ohne Zweifel ist *alohitam* zu lesen: „bis sich Blut zeigt“. Die gemeinte Vorschrift ist: man soll das im Mantra genannte (die Stelle, wo sich weisser Aussatz zeigt) mit (trockenem) Kuhdünger reiben, bis sich Blut zeigt und dann (die im Mantra genannten Substanzen) darauf schmieren. Freilich erwartet man *śakṛta* statt *śakṛdā*. Ich bin aber geneigt *śakṛdā* für einen heteroklitisch gebildeten Instr. zu halten, der sich auch 80, 20 findet: *tāḥ* (so. *ukhāḥ*) *śakṛdābhyantarām* *limpanti* *śukṣeṇa vā pūrayanti*; hier hat man wohl *śakṛdā abhyantarām* zu trennen. *abhyantarām*, nicht *abhyantaram* erwartet man.

14. Die richtige Lesart steht auch 27, ■ in den Fussnoten: statt *prēthasamhitāḥ* ist mit KPBh. *prēthasamhitāḥ* aufzunehmen: „indem ihre Rücken angeschlossen sind“. In dieser gewöhnlichen Bedeutung wird das Wort in Kauś. sū. 4, 4 selbst und von Dārila gebraucht, zu 6, 14, wo *sanyam pādām pascāt saṃhitām* (verfehlt ist Bloomfield's Änderung *saṃhitām*!) *dakṣiṇāya harati*.

15. Nach meiner Ansicht enthält 28, 80 zwei verschiedene Sūtras: *sayave ca | uttaraṇa yavam badhātī*. Zu *sayave ca* ist *udapātre* aus 80, 17 herüberzunehmen. Die im Vorhergehenden erwähnten Saṃpitas können also entweder in eine Schale mit einfachem Wasser gegossen werden, oder in eine Wasserschale, in welche auch Gerstenkörner gethan sind.

16. Statt des von vier Handschriften gebotenen *syandamānāḥ avīpam āhārya* (30, 18) nimmt Bloomfield ohne uns seine Gründe mitzuteilen *syandamānād avīpam āhārya* auf. Die überlieferte Lesart ist aber ganz deutlich: „er lässt strömendes Wasser dem Strome entlang schöpfen“. Zu *syandamānāḥ* ist natürlich *apah* hinzuzudenken. Gegensatz zu *avīpam* ist *prāpam*.

17. Statt *praṣṭam* (30, 15), das Böttlingk (Wörterb. in kürz. Fass.) und Bloomfield (Sac. Books of the East XLII, S. 452) von *ṣṭā + pra* herleiten („the sap, which has boiled forth into a cup“), ist ohne Zweifel mit Dārila *praṣṭam* zu lesen; vgl. auch den Kommentar der mit *paryavasam* umschreibt; *praṣṭam*, „das Ausgeströute, das Hervortriefende, der Saft“.

18. Den Kommentaren zufolge hat das Sūtra 31, 18: *antariṅgeneti pakṣahataṃ mantroktam cāṅkramayā* folgenden Sinn: *kakakapotasyaṇadīpakṣahataṃ aṅgaṃ svapadasthānamṛtikam abhimantrīya pralīpet*. Dazu bemerkt Bloomfield (Sacr. Books of the East, vol. XLII, S. 501): „the paralysed part of the body is rubbed with earth taken from the footprint of a dog, while keeping in quick motion . . . The dog, — the word occurs only in the commentaries not in the Sūtra itself — refers, of course, to the „heavenly dog“ in the mantra“. Ich glaube alles wird deutlich, wenn man liest: *mantroktacāṅkramayā*. Das Wort ist dann als Babuvrihi aufzufassen: *mantroktasya* (so. *śunah*) *cāṅkramayasyāḥ, sa* (so. *myt*). Der Sinn ist: „(er soll) die von einem Flügel eines Vogels berührte (Körperstelle bestreichen) mit (Lehm) einer (Stelle) entnommen, wo das im Mantra genannte (ein Hund also) geschritten hat“. So scheint auch Dārila's Auffassung gewesen zu sein, der kommentiert: *gamanam cāṅkramaḥ* (Masc.!). Das Subst. Fem. *cāṅkrama* ist danach aus den Wörterbüchern zu streichen. Zur Zusammensetzung vgl. 81, 28: *mantroktaphalam*: „die Frucht der im Mantra genannten (Pflanze)“.

19. Nach BR z. v. *udvāsa* und Bloomfield (S. B. E. XLII, S. 356) soll *raja-udvāsa* (35, 2) bedeuten: „die Frau, welche die von den Menses befleckten Kleider abgelegt hat“. Man betrachtet es also als eine Zusammensetzung mit *vāsa* = *vāsas*. Einfacher ist die Ableitung von *udvāsa* (zusammengehörend mit 5 *vas* + *ud*), sodass *raja-udvāsa* bedeutet: „bei welcher die Menses (zeitlich) zu erscheinen aufhört haben“.

20. Wohl ein Druckfehler ist 85, 4 *vidaryau* statt *vidaryau*.

21. Das 85, 16 überlieferte *dhātavyabhī* ist unbedenklich in *dhātavyabhī* zu emendieren; gemeint sind, wie Bloomfield richtig gesehen hat, die vier Dhātrystrophen (VII, 17, 1—4). *dhātavya* gebildet wie *pitr̥vya*, *dhātavya*.

22. Zu lesen ist 86, 25: *pratiṣṭhāpaprādānabhinarāṇāni*.

23. Was mag wohl das rätselhafte *anyam* in folgender Stelle (88, 16) bedeuten: *asantaḥ jyotirāyatamaryakato 'nyam sayāno bhaumam jāpati?* Ich glaube, niemand wird mir widersprechen, wenn ich statt des sinnesleeren *'nyam*, *nyan* herstelle. Dem Sūtra gewinne ich jetzt diesen Sinn ab. An einer Stelle, wo die Glut des (sakralen) Feuers nicht zu erspüren ist (in einer so grossen Entfernung des Feuers), flüstert er auf einer Seite liegend (das *ātāpala*-lied); mit dem Gesicht nach unten gekehrt das *bhūmi*-lied. Man vergleiche die vorhergehenden Sūtras 11 und 12 und Dārila: *asman adhomukhaḥ bhaumam jāpati*. In dem verdorbenen *asman* steckt wahrscheinlich unser *nyan*.

24. Vielleicht ist dieselbe Änderung auch 89, 16 angemessen, wo die Handschriften *anyatpārśvam*, *ṣpārśvam*, *ṣpārśvam* bieten, vgl. Dārila, der hier wieder hat: *adhomukhi(m)*.

25. Ist nicht der Acc. *grāmān*, 42, 7, in *yānena pratyāncan*

grāmaṁ pratipādya in den Abl. *grāmāt* zu ändern: „nachdem er sie in westlicher Richtung aus dem Dorfe geführt hat“? Man beachte das unmittelbar folgende *āyātāḥ*, „nachdem er zurückgekehrt ist“.

26. Das Sūtra 44, 29: (*vaśam*) *uttānāṁ parivartmānuḥomaṁ nabhidese dardham āśṛṇāti* ist sicherlich so zu emendieren: *uttānāṁ parivartyā*^o: „nachdem er die Kuh umgedreht hat, so dass der Körper auf den Rücken zu liegen kommt“.

27. Weshalb soll nicht 50, 8 *pretam pādaṁ ity avasasya* beibehalten werden? Bloomfield ändert: *avasasya*, „reciting down upon“. Die Strophe soll er aussprechen, wenn er müde wird, also zu *śas + ava*.

28. Zu 51, 14 bietet uns wiederum einmal die von Bloomfield mit Bū bezeichnete Handschrift das einzig richtige. Es ist zu lesen: *agnavarma ma iti paś atmanah sampātavataḥ vaktiṣṭupary adhaṣṭan nikhanaṭi* und zu übersetzen: „die Anwendung des Liedes AV. V, 10 ist folgende. Sechs Steine werden mit den Sampātas beschnitten, (mit dem genannten Liede eingesegnet) und an den (vier) Ecken hingelegt (resp. mit V, 10, 1. 2. 8. 4); (der fünfte Stein) oben (mit V, 10, 5), (der sechste Stein) unten (mit V, 10, 6)“. Man vergleiche dazu die Stichwörter der einschlägigen Strophen: *prācyā diśaḥ* (1), *dakṣiṇāyāḥ* (2), *pratīcyāḥ* (3), *udīcyāḥ* (4), *dhruvāyāḥ* (5), *ardhuvāyāḥ* (6). Nur erwartete man nach dem Sūtra statt *upary adhaṣṭat*: *adhaṣṭād upari*.

29. War Bloomfield im Recht, als er das 54, 4 einstimmig überlieferte *kytanakham* in *kytanakham* änderte? Es hieß eben vorher: *nakhāni kuru*. Auch ist *hiranyavarṇa ity etena sūktena* aus Sūtra 5 noch zu Sūtra 4 herüberzunehmen. Dieses Lied soll die Handlung des Badens begleiten.

30. Nach meiner Ansicht ist 55, 6 völlig korrekt überliefert: *agnin adhāśyamānaparyavetavratadikṣiṣyamāntnām* ist Dvandva: „für einen, der sich die Feuer gründen will, für einen, dessen Gelübdezeit verstrichen ist, für einen, der die Weihe zum Somaopfer zu unternehmen wünscht“.

31. Lange Zeit habe ich mit der folgenden Stelle (19, 12, 13) nichts anzufangen gewusst:

ṛṇāṇāṁ granthīn udgrathnān apakrāmāti | 12

tān udāvrajan udapātrasyodapātreṇābhīplāvayati | 18

Dem Genitiv *udapātrasya* bin ich nicht im Stande einen guten Sinn abzugewinnen; ich bin überzeugt, dass ein anderes Wort darin steckt. Den Weg zeigt uns Śāyana zu Ath. Samh. II, 24: *ṛṇagrānṭhīn kṛtvā udapātre pratyrcaṁ viśasya tenodakena āplavanam mukhamārjanam ca kuryāt*. Dārila ist furchtbar verdorben; zu 12: *vāristamvān udgrathyatibadhnātityarthāḥ tān vadhnān apakrāmāti avatarati*. Zu 18: *tān granthīn udāvrajan sahāśayād viśvaṇvayasi āplāvayati*. Zunächst ist die Auffassung von

Böhtlingk-Roth, nach welcher an dieser Stelle *ud-grath* „aufknüpfen, lösen“ bedeuten soll, zu rektifizieren. Weshalb soll es denn hier eine von der gewöhnlichen Bedeutung („knüpfen, winden“) abweichende haben? Überdies müsste man ja auch, ehe man die Knoten lösen konnte, sie geknüpft haben. Übersetzt man unsere Stelle wörtlich, indem man vorläufig *udapātrasya* offen lässt, so bekommt man folgenden Sinn: „Knoten in Gräser bindend entfernt er sich (vom Ufer); diese auf dem Hanswege übergiesst er vermittelt einer Wasserschale“. Es ist deutlich, dass in *udapātrasya* ein Absolutiv steckt, das sich mit *Sāyana viśasya* decken muss. Ich vermute: *udavaśasya*; *v* und *p* werden öfters verwechselt und der Übergang von *v* in *p* war sehr leicht¹⁾. Die Lücke in unserer Übersetzung ist demnach auszufüllen mit: „wieder losknüpfend“. Dānilas Kommentar lässt sich so bessern: *vāristambān udgrathya nibadhnātīty arthah. tān badhnann apakramati avatarati | tān granthin udavāṣjan salilasyād viśam sayati apātravayati*.

XXIII. *Pratīharam* im Kauśikasūtra.

Nach den Petersburger Wörterbüchern soll dieses Wort das Absol. zu *pratīharati* sein in der Bedeutung: „stossen, tupfen auf“. Betrachten wir uns einmal die Stellen, wo es vorkommt.

1. Behandlung einer von einem Pisäca besessenen Person. Am Neumondstage nimmt der Brahman eine Handvoll Gerstenkörner, lässt diese unenthüllt, stösst diese Körner fein *apratīharam*, umstreut das Feuer in der beim Abhicāra üblichen Weise und schüttet (die zerstampften Körner) in ein Feuer von Senfpflanzen (25, 27).

2. Eine an Kuṣṭha leidende Person soll er unter Herausgung der Strophen, die das Wort *kuṣṭha* (*costus speciosus*) zum Stichwort haben, mit (*costus speciosus*), unter welchem frische Butter gemischt worden ist, bestreichen *apratīharam* (28, 18).

3. Ein von Würmern geplagtes Kind setzt er der Mutter auf den Schoos und wärmt vermittelt eines mit frischer Butter gesalbten unteren Theiles einer Mörserkeule dreimal *pratīharam* den Gaumen des Kindes (29, 22).

4. Mit dem Liede XVI, 2 wird ein Knabe, für den langes Leben gewünscht wird, im Walde mit pulverisierten wohlriechenden Substanzen *apratīharam* bestrichen (58, 12).

Die Bedeutung ergibt sich, wie ich meine, aus Gobh. grhs. II, 6, 9, Khād. grhs. II, 2, 22: *brahmadandhuk kumārī vāpratyāharanti pināṣṭi* (sc. *nyagrodhasūnam*). Obschon hier noch die Präp. *z* steht, die in unserem Absolutiv fehlt, lässt doch eine Ver-

1) Der Grammatik nach erwartete man freilich *udavaśarasya*, vgl. aber Ap. Śra. XIV, 22, 1, 2, Hlr. pl. sū. I, 2, II, 2 wo sich *prasasya* findet.

gleichung dieser Stelle mit der oben zuerst citierten Kauśikasstelle keinen Zweifel über die Bedeutung von *pratīh* in diesem Zusammenhang; es ist weiter nichts als „zurücknehmen, zurückführen, zurückschieben“, so dass *pratīhāram* bedeutet: „jedesmal zurücknehmend, zurückschiebend“. Wenn von reiben die Rede ist, wäre *apratīhāram* am Besten mit: „von sich ab, in einer Richtung von sich ab“ wiederzugeben. Gleichbedeutend mit *pratīhāram* des Kauśikasūtra und *pratyāhāraṇti* des Gobhila ist *pinarāhāram* in den Grhyasūtras des Baudh., Bhāṭ., Āp., Hir. Beim *utpavana* des Opferschmalzes heisst es immer (z. B. Hir. grh. I, 27): *udujayrabhyām pinarābhyām pinarāhāram ājyam trir utpāya*. Vollkommen richtig übersetzt Oldenberg (Sacred Books of the East vol. XXX, S. 141): „he purifies the ājya three times with the two purifiers, holding their points towards the North, (drawing them through the ājya from West to East and) taking them back (to the West) each time“. Aus dieser Stelle ersieht man, dass das Zurückbewegen in rebus faustis üblich ist. Danach lässt es sich begreifen, dass in rebus infaustis, d. h. bei rituellen Verrichtungen, die zum Zweck haben Böses von sich und Anderen abzuwenden, das Gegenteil angetroffen wird. Deshalb wird bei einem Besessenen die Handlung nicht wiederholt: *apratīhāram*, weil man hier den Piśāca austreiben will. Diese Bedeutung passt aber nicht gut an der vierten Kauśika- und an der Gobhilastelle. Indessen der Zweck, welchen die in der vierten Stelle beschriebene Handlung hat, ist uns nur von den Scholiasten überliefert: *idaṃ karma vikalandivārya*, und vielleicht wurde auch diese Abnormität einem Piśāca zugeschrieben.

XXIV. *Jambhaghṛīta* im Kauśikasūtra.

Indem man früher meinte, dass *jambhaghṛīta* den von einer Kinderkrankheit, etwa dem Zahnne, betroffenen bezeichne, hat sich Bloomfield in einer Anmerkung zu AS. II, 4, 2 (Sacred Books of the East, vol. XLII, S. 288) dagegen erklärt und bemerkt, dass zwar das Epitheton des *jambha*: *samhanu* „die Kinnladen zusammenklappend“ dafür zeuge, eine Stelle aber aus dem Kauśikasūtra, nl. 35, 12—15, auf eine andere Deutung: „convulsions, cramps or colic“ hinweise. Die Stelle lautet:

*ṛdhanmantra ity eka yathayam pṛthivy acyuteti garbhā-
dṛmhanūni | 12 |*

*jambhaghṛīṭāya ṛdhamāvarjan jyāṃ trī udypathya badh-
nāti | 13 |*

Darüber Bloomfield: „the scene here is childbirth, the passage is part of the *striharmāni* (womens rites) and the *jambha* has seized the baby or the foetus either at the moment of birth or prematurely . . . Here *jambha* seems to refer to some irregular behaviour of the foetus“. Nun ist es freilich klar, dass, wenn in

der Kauśikastelle die Rede ist nur von den Handlungen, die das Befestigen des Embryos zum Zwecke haben, *jambha* hier unmöglich eine Art Krankheit des Mundes andeuten kann. Besieht man sich aber die Stelle genauer, so ist auch eine andere Auffassung möglich. Besonders auf die Restriktion *prathamāvarjam* ist Nachdruck zu legen: „unter Fortlassung der ersten Strophe“. Es ist ja sehr auffallend, dass nachdem in Sūtra 12 diejenigen Strophen und Lieder aufgezählt sind, deren Zweck das *garbhadr̥mhaṇa* ist, unmittelbar darauf in der Beschreibung des dazu gehörigen Rituals gesagt wird, die zuerst genannte Strophe gehöre nicht dazu! Ich schlage die folgende Exegese vor:

„Die Strophe V, 1, 1, das Lied VI, 17 und das mit *acyuta* anfangende Lied (zu finden Kauś. su. 98, 2) haben den Zweck der Frucht Festigkeit zu verleihen | 12 |

„Eine Bogensehne (die bestrichen ist mit den Resten der unter Herstellung der genannten Sprüche dargebrachten Butterspenden und die mit diesen Sprüchen eingesegnet worden ist¹⁾) bindet er (der schwangeren Frau, die vor einer Fehlgeburt geschützt werden soll,) einem von *jambha* ergriffenen (Kinde jedoch) unter Weglassung der zuerst genannten Strophe, um (den Hals), nachdem er in dieser Bogensehne drei Knoten gelegt hat“ | 13 |

Die Redeweise ist in der in diesem Sūtra üblichen Weise verkürzt; dass es sich an erster Stelle um eine schwangere Frau handelte, brauchte nicht ausdrücklich erwähnt zu werden, da ja von *garbhadr̥mhaṇa* die Rede war. Eine derartige Verkürzung fanden wir oben, unter 38, 16. Hätte Dārila zu 35, 13, Note 14 Recht, so würde das Sūtra *jambhagr̥hītāyā* lauten, wie er selbst später *jambhagr̥hītaṃ* (Psm.) hat.

Nur eines scheint, das gestehe ich offen ein, meiner Erklärung im Wege zu stehen, dass nl. für einen *jambhagr̥hīta* das Lied VI, 17 zu verwenden ist, welches offenbar seinem Inhalte nach nur für das *garbhadr̥mhaṇa* geeignet ist. Vielmehr würde für einen *jambhagr̥hīta* nur das letzte Lied *acyuta* (Kauś. 98, 2) passen. Wie diese Schwierigkeit zu lösen ist, sehe ich jetzt nicht.

XXV. Zum Vaitānasūtra

Da sich seit 1878, als R. Garbe seine Übersetzung des Vaitānasūtra veröffentlichte, unsere Kenntnis des Opferrituals bedeutend erweitert hat, ist es kein Wunder, dass wir jetzt im stande sind, vieles, was Garbe unbekannt war, zu begreifen und viele Irrtümer zu berichtigen. Ich bespreche die folgenden Stellen.

1. II, 18 (IV, 2): *agnīdhrāḥ sphyam agnīm ca sammārgān antarā kṛtvā paridhīn . . . sammārgya . . . sammārgenāvāṇcam agnīm*

1) In dem Stile des Kauśikasūtra würde das alles ganz einfach heißen: *sampatyābhīmantrya*, vgl. 7, 15. 16.

upavājayati. Dass Garbes Übersetzung: „der Āgnidhra . . . steckt den Sphya und das Feuer (d. h. den brennenden Sphya) in den Sammārabūschel, reinigt die Paridibölzer . . . und facht dann das ihm zugewendete (Āhavanīya)-Feuer mit dem Sammārabūschel an“, ganz verfehlt ist, braucht nicht erst dargethan zu werden. Unsere Stelle ist in Verbindung mit IV, 1. 2 zu betrachten; hier heisst es: *paridhīm sammārṣṭi agnīm ca prāñcam*. Wieder unrichtig Garbe: „Dieser (der Āgnidhra) reinigt die Paridibölzer . . . ebenso reinigt das ötliche (d. h. Āhavanīya)-Feuer“. Nach dieser Übersetzung wäre *aruṣi* und *prāñ agnīm* gleichbedeutend, während doch zur Bezeichnung des Āhavanīya das einfache *agni* genügt hatte (Vait. I, 6). Vielmehr sind *aruṣam* und *prāñcam* prädikativ zu nehmen und zu übersetzen: „auf sich zu“, „von sich ab“; *sphyaṃ agnīm ca sammārgān antara kṛtvā* bedeutet: „nachdem er den Sammārga zwischen den Sphya und das (Āhavanīya)-Feuer gebracht hat“, d. h. während des Abwischens hält er den Sammārga zwischen dem Feuer und dem Sphya.

2. In VIII, 15: *tasya prāṇabhakṣam bhakṣayati hotādhvanyubrahmāgnidhraḥ | pratyakṣam yajamānaḥ* bedeuten die beiden letzten Worte nicht: „auch der Yajamāna ist dabei gegenwärtig“. Wie soll man sich bei dieser Übersetzung den Accusativ *pratyakṣam* erklären? Der Sinn ist einfach: „der Yajamāna (geniesst, nicht wie die andern durch blosses Riechen, sondern) wirklich“ (mit dem Munde!); vgl. dazu Laṭy. IV, 12. 15.

8. Zu VIII, 17. Es war Garbe wahrscheinlich unbekannt, dass beim Varuṣapraghāsa zwei Vedis gemocht und zwei Feuer „herübergeführt werden“ (vgl. Hillebrandt, Ritualliteratur S. 116). Zu streichen ist also in der Übersetzung „(āhavanīya und dakṣiṇa)“ und in VIII, 19 „(dem Gārhapatya)“.

4. Die *daivāvṛdh*-Formeln. Es scheint noch immer ein Geheimnis zu sein, welche diese angeblich bei der Pitryeṣṭi zur Anwendung kommenden Formeln gewesen sind. Böhtlingk im Wörterbuch in kürz. Fassung citiert das Wort auch noch: „eine bestimmte Formel, Vaitān.“. In keinem der uns bekannten Ritualtexte wird sie gefunden, auch nicht im Kauśikasūtra. Und das ist ganz in der Ordnung, da es ja niemals *daivāvṛdh*-Formeln gegeben hat. Das Wort findet sich zweimal, IX, 9: *pūtryāyām ājyabhāyanāṃ daivāvṛt somāya pitṛmate* u. s. w. und IX, 14: *pariṣṭe daivāvṛc chamyavanta*, d. h. bei der pitryā eṣṭi gilt bis zu den Ājyaportionen die *daivā vṛt*: verfährt man in der Weise, wie es beim Opfer an die Götter geschieht, von da an also ist man *prācināvitin*, gebraucht man die linke Hand, kehrt die linke Seite zu, u. s. w. Diese Vorschrift hat Geltung bis nach dem Umgiessen (IX, 14), dann tritt wieder die *daivā vṛt* ein. Die „*Daivāvṛdh*-Formeln“ darf man also ruhig zu den Toten legen.

5. Zu IX, 12. Sind die Śloka wirklich fehlerlos überliefert? Man lese einmal Garbes Übersetzung. Mir scheint die Emendation

āsita statt des überlieferten *āsida* geboten. „Bei der *pitṛyā* (*Iṣṭi*) soll der Brahman, während er die Voropfer darbringt, mit dem Angesicht nach Osten, danach, während der Handlung (während der eigentlichen *Iṣṭi*) südlich vom Feuer mit dem Angesicht nach Westen sitzen, der *Āgnidhra* und der *Yajamāna* jedoch nördlich“. In Garbes Übersetzung der vierten Zeile ist „auch“ zu streichen.

6. Zu XII, 7. *svapnēśaktam divo nu mām itī ca* bedeutet nicht: „wenn er in Träumen etwas gesprochen hat, noch ausserdem den Vers VI, 124. 1“, sondern: „welche Sühnung er vornehmen soll bei Träumen, das ist behandelt (nl. im Kauśikasūtra 46. 9, 10); auch das Sūkta VI. 124 (kommt hierbei zur Verwendung)“.

7. Besonders in der Andeutung der die jedesmalige Handlung verrichtenden Opferpriester scheint mir Garbes Übersetzung an mehreren Stellen fehlerhaft zu sein. Richtig sagt Śāyana (*Atharva Veda* I S. 27) von unserem Sūtra: *vaitānasūtre darsapūṇṇamāśāḍigu ayanāntaṣu trayivihitakarmasu brahma brāhmaṇacchapei āgnidhraḥ poteti caturṇām pṛvijām kartavyam pratipadyate*.

XXVI. Zu Āśv. gṛha. IV, 6. 5.

Die bis jetzt geltende Auffassung von *agnivelāyām* an dieser Stelle scheint mir durch eine bessere ersetzt werden zu können. Man übersetzt nl. in der Stelle *agnivelāyām agnīm janayad ihaivāyām itaro jataveda ity ardharcana* das erste Wort durch „zur Feuerstunde“ (Stenzler) oder: „at the time of the Agni(hotra)“ (Oldenberg) und folgt dabei dem Nārkyana, dessen Kommentar aber keine allzugrosse Autorität zu nennen ist. Mir ist kein Beispiel davon bekannt, dass Agni für Agnihotra gebraucht wird. Die richtige Interpretation scheint mir die zu sein, dass wir *-velāyām* als Synonymon von *-sthāne* nehmen. Unsere Stelle verordnet dann, dass Feuer zu reiben sei an jener Stelle, wo nachher der (*Gārhapatya*- oder der häusliche) Feuerherd sich befinden soll; *-velā* scheint nl. im Ritual auch die durch Linien angedeutete Stelle der im ersten Kompositionsglied genannten Lokalität anzudeuten, vgl. Sat. Br. V, 1. 1. 36: *catvala*⁰; IX, 2. 8. 15: *agnidhra*⁰; (*Sacred Books of the East* XLIII, 8. 196, Fussnote): Besonders deutlich ist folgende Baudhāyana-Stelle (śra. II, 8): *idhmam . . . anuvahārya-pacanaivelāyām śadayitva*.

XXVII. Das verkürzte Agnihotra

Es war unter gewissen Umständen erlaubt, das Agnihotra, welches täglich abends und morgens dargebracht werden musste, so zusammenzufassen, dass man die fünfzehn für den nächsten Halbmonat bestimmten Spenden am ersten Tage vereinigt (*samastam*) darbrachte. Es heisst bei Hiranyakesin-Bhāradvāja¹⁾: „In alter

1) *Plitmedhasūtra* II, 9 (Seite 56, Z. 11–16).

Zeit lebten einige Rsi, Yāyāvara mit Namen; diese ermüdeten sich auf der Reise; da opferten sie das Agnihotra jedesmal für einen Halbmonat. Deshalb darf er nach dem Ritual der Yāyāvara, wenn er krank, wenn er von Unglück befallen ist, auf der Reise oder im Fall der Not, jedesmal für einen Halbmonat das Agnihotra darbringen. (In diesem Falle) giesst er am ersten Tage der Monats-hälfte abends (mit dem Sruva-Löffel) vierzehn¹⁾ in vierzehn Tempi genommene Spenden (der fürs Agnihotra bestimmten Milch in die Agnihotrahavasi). Es kommt nur ein Stück Brennholz zur Anwendung, nur einmal findet die Spende (d. h. das Ausgieessen der Milch über das erwähnte Stück Brennholz im Ahavaniya), nur einmal das Abwischen der Hand, nur einmal die ehrerbietige Anrede (des Ahavaniya) statt. Desgleichen morgens. Nur dies ist der Unterschied (des *sumasta agnihotra* vom normalen), das Übrige geht vor sich wie bei der Grundform²⁾.

Auch aus anderen rituellen Sūtras lässt sich jetzt diese „zusammengeworfene, verkürzte“ Opferweise des Agnihotra nachweisen. Zuerst aus dem Baudhāyanya Karmānta I, 81: *athemam samastahomam yāyāvaradharmena vidyamānam acāryā bruvate. Tatrodāharanti: yāyāvaraḥ ha vai namaḥ ṛṣayaśca; te 'divany adramāṃ, samastam ajuhavus, tasmād yāyāvaradharmenā dhvāni samastam hotavyam. Tasyānimitto humasamvestanena vā nīśānena vopasamādhanena vāntardadyat.*

Dazu vergleiche man Baudh. Prāyaśc. II, 12:

ṛṣayo ha sma prayogaśca, te 'rdhamāse 'rdhamāse 'gni-hotram ajuhavuh³⁾. Pratipadi śāyam caturdaśa caturgrhitāni grhṇati; sakṛd unnayate havir; ekam samidham; sakṛd dhomaḥ sakṛd upasthanam sakṛt pāṇinimārjanam; evam pratih.

Endlich das Mānavaritual in einer noch stärker verdorbenen Stelle aus dem Anugrāhikasūtra:

ṛṣayo ha prāśan⁴⁾ prayogikāśca; te 'rdhamāśāya-rdhamāśāyāgnihotram ajuhavus; tasmād yāyāvara amayitvy arto vā so 'rdhamāśāyārdhamāśāyāgnihotram juhoti: caturdaśa caturgrhitāni sakṛd unnayaty, ekā samit, sakṛd dhomaḥ, so 'rdhamāśāya kṛpate u. s. w.

An den beiden letzten Stellen scheint der Personennamen Prayoga (bzw. Prāyogika) vorzukommen, wenn wenigstens statt *prayoga* bei Baudhāyana *prayogā* zu lesen ist.

1) Unter normalen Umständen wird nur einmal die in vier Tempi genommene Spende aufgegossen, *unnayana*, cf. Ap. Śr. VI, 7, 6.

2) MS. *juhavuh*.

3) Statt *prā* ist wohl *sma* herzustellen und *śan* zu tilgen.

Verzeichnis der behandelten Stellen.

Āpastamba śrautasūtra	IV, 9, 5	XIX.
"	VIII, 17, 18	XIX.
" grhyasūtra	13, 7	XIX.
Āśvalāyana grhyasūtra	IV, 6, 5	XXVI.
Baudhāyana śrautasūtra	V, 16	XIX.
Bhāradvāja grhyasūtra	I, 28	XIX.
" cāturm. sū.	22	XIX.
Hiranyakeśin grhyasūtra	I, 9, 19	XX.
"	I, 11, 4	XX.
"	I, 18, 9	XX.
"	I, 19, 6	XXI.
"	I, 26, 7	XX.
"	I, 26, 14	XX.
"	II, 12, 10	XX.
"	II, 18, 7; 20, 9	XX.
Hiranyakeśin pi. sū. II,	9	XXVII.
Kaṇvaśrautasūtra	9, 1	XXII, 1.
"	9, 4	XXII, 2.
"	15, 4	XXII, 3.
"	15, 10	XXII, 4.
"	16, 16. 17	XXII, 5.
"	17, 5	XXII, 6.
"	18, 20	XXII, 7.
"	19, 4	XXII, 8.
"	19, 12. 18	XXII, 8 ¹ .
"	21, 18	XXII, 7.
"	22, 10	XXII, 9.
"	24, 8	XXII, 10.
"	24, 21	XXII, 12.
"	25, 27	XXIII.
"	26, 22	XXII, 18.
"	27, 9	XXII, 14.
"	28, 18	XXIII.
"	28, 30	XXII, 15.
"	29, 22	XXIII.
"	30, 18	XXII, 16.
"	30, 15	XXII, 17.
"	31, 18	XXII, 18.
"	35, 2	XXII, 19.
"	35, 12—15	XXIV.
"	35, 16	XXII, 21.
"	36, 25	XXII, 22.
"	38, 16	XXII, 23.
"	39, 16	XXII, 24.
"	42, 7	XXII, 25.

Kaśīkasūtra	44, 29	XXII, 26.
"	47, 46	XVIII, 21.
"	48, 2. 3	XVIII, 22.
"	49, 9fg.	XVIII, 23.
"	50, 8	XXII, 27.
"	51, 14	XXII, 28.
"	54, 4	XXII, 29.
"	55, 6	XXII, 30.
"	58, 12	XXIII.
"	78, 12. 18	XVIII, 18.
"	77, 4	XVIII, 17.
"	80, 13	XVIII, 6.
"	80, 90. 41	XVIII, 1.
"	80, 82. 83	XVIII, 18.
"	81, 2	XVIII, 7.
"	81, 21	XVIII, 8.
"	82, 2	XVIII, 9.
"	82, 12	XVIII, 8.
"	82, 22	XVIII, 10.
"	82, 29—31	XVIII, 4.
"	84, 12	XVIII, 2.
"	84, 14—15	XVIII, 11. 14.
"	85, 11	XVIII, 15.
"	86, 17	XVIII, 5.
"	87, 26. 80	XVIII, 12.
"	88, 6. 29	XVIII, 12.
"	89, 14. 15	XVIII, 16.
"	92, 25. 28	XVIII, 29.
"	187, 86	XVIII, 20.
Maitrīyaṇīya Samhitā	I, 10, 20	XIX.
Mānava gṛhyasūtra	I, 7, 6	XIX.
Taittirīya Brāhmaṇa	I, 6. 10. 8	XIX.
Vaitānasūtra	II, 19	XXV, 1.
"	IV, 2	XXV, 1.
"	VIII, 15	XXV, 2.
"	VIII, 17, 19	XXV, 8.
"	IX, 9, 14	XXV, 4.
"	IX, 12	XXV, 5.
"	XII, 7	XXV, 6.

Zu den rhetorischen Schriften des Ibn al-Muqaffa'.

Von

C. Brockelmann.

Unter dem Titel „*addurra al jatima*“ veröffentlichte der Emir Sukaib Arslan im Jahre 1898 zu Kairo nach einer Handschrift der Bibliothek 'Azir Efendi zu Konstantinopel eine kleine Schrift des 'Abdallah b. al Muqaffa' (gest. ca. 140/757), die in zwei Kapiteln über den Umgang mit Machthabern und den mit Gleichgestellten handelt. Eine zweite Auflage erschien Bairut 1897 und diese ist im Folgenden benutzt. Dieselbe Schrift findet sich mit dem gleichen Titel im Brit. Mus. Suppl. 1003 IV. Schon Rieu hat darauf aufmerksam gemacht, dass der Verfasser des Fihrist 118 in seiner Liste der Schriften des Ibn al Muqaffa' mit dem Titel *البنيمة* ein andres Werk gemeint haben muss, wie sein Zu-

satz *في الرسائل* beweist. Nun citiert Ibn Qutaiba in den '*Ujan al ajbar*' (cod. Mus. As. Petropol. nr. 691) fol. 16^r 1—17^r 11 aus *البنيمة* einen bis in Einzelne durchgeführten Vergleich des Königs mit dem Regen u. s. w., der sich in dem gedruckten Buche nicht findet. Ibn Qutaiba nennt hier allerdings den Ibn al Muqaffa' nicht als Verfasser; der ganze Tenor des Stückes aber, der durchaus zu dem hinlänglich bekannten Stile des Übersetzers von Kalila und Dimna stimmt, lässt keinen Zweifel zu, dass das Werk des Ibn al Muqaffa' gemeint ist, abgesehen davon, dass wir aus älterer Zeit kein Werk mit dem gleichen Titel kennen. Dagegen finden sich in demselben Werke des Ibn Qutaiba an vier Stellen (I 14^r 2—15^r 5, II 90^r 11—91^r 2, III 32^r 10—32^r 5, IV 40^r 2—7) Citate aus Ibn al Muqaffa', zu denen sich in dem Drucke (I 14^r 12; II 26^r 2—5, 27^r 1—4, 28^r 12—15, 18^r 4—6, 19^r 14—18, 22^r 2—11; III 21^r 2—10; IV 12^r 2—12) Parallelen nachweisen lassen. An der 1. Stelle citiert Ibn Qutaiba *كتاب ابن*

المقطع, an den drei anderen *آداب ابن المقفع*. Da an der 2. Stelle in der Pet. Hds. *آداب* über durchgestrichenem *كتاب* steht, so ist es möglich, dass auch an der 1. Stelle *كتاب*, obwohl so auch die

Const. Hds. (Köpr. nr. 1344) liest, aus *آداب* entstellt ist; denn Ibn Qutaiba, der ausser den *Ādāb* mindestens noch zwei andre Werke des Ibn al Muqaffa' benutzt hat (vgl. Nöldeke Sasan. XXI Anm. 2) konnte ein einzelnes Werk desselben nicht wohl als „das Buch des Ibn al Muqaffa'“ citieren. Nun können aber die Citate des Ibn Qutaiba nicht direkt aus derselben Schrift wie der Druck entnommen sein. Denn die Übereinstimmung betrifft überall nur den Sinn, nicht den Wortlaut im Einzelnen, der vielmehr bei Ibn Qutaiba meist etwas ausführlicher ist. Ferner ist die 2. Stelle bei Ibn Qutaiba ganz aus einem Guss, während sie aus einzelnen Stücken des Druckes zusammengesetzt scheint, endlich hat sie noch einen Schluss 31' ۱-۳, der im Drucke fehlt. Nun wissen wir aus

dem Fihrist, dass Ibn al Muqaffa' unter dem Titel *الآداب* zwei Bücher, ein grosses und ein kleines, verfasste. Ibn al Muqaffa' sagt am Schlusse der Vorrede S. 10 s des Druckes, dass er in dieser Schrift einige *ابواب الادب* behandeln wolle. Somit wird

es wahrscheinlich, dass der Druck das kleine *كتاب الآداب* enthält, einen Auszug aus dem grösseren von Ibn Qutaiba benutzten Werke gleichen Titels. In den Hds., die beide ganz jung sind (Copol.

988 H., Lond. 1076 H.) wird der Titel *الدرر البهيمية*, der den Abschreibern anderswoher bekannt sein mochte, dem Buche irrtümlich beigelegt sein, da der einfache Titel *كتاب الآداب* nicht mehr zu den Gepflogenheiten der späteren Zeit passte.

Chansons populaires turques.

Par

Dr. Ignace Kénos.

I. Türkü.

1.

C'est le printemps, les eaux coulent vers la prairie;
 Tu te fatigueras, ne monte pas sur la colline, ■ mon agneau:
 Le berger arrive, désireux de te séparer du troupeau.

Eloignons-nous en suivant cette vallée;
 Peut-être nous conduira-t-elle là-bas, auprès de la gazelle,
 Malheur, Malheur, sur ton esclave dont la vie n'est pas encore en
 sa fleur!

Les plaines sont le séjour des lièvres;
 La couche des agneaux est faite de gazon;
 Les feuilles de la rose sont la demeure du rossignol.

4 + 4 + 3.

بهار اولدی آغار سولر چایره Bahar oldu akar sular çajëra,

یوریلورسن چیقمه قوزم بایره joruhursun çikma kuzum bajëra,

چوبان کلیر استر سی آیره çoban gelir ister seni ajëra.

کل کیدلم شو درونک بولنه Gel gidelim şu derenin boluna,

بلکه اورالرده آهو بولنه belki oralarda ahu buluna,

یاز یاز او کوربه چک بولنه yazık yazık ■ körpeçik kuluna.

اووالدر طوشانلرک طوراغی Ovalar-dér tauşanlarên dura'ê,

چیمندندر قوزیلرک بیتاغی çimenden dir kuzularên jata'ê,

کل پیراغی بلبلرک اوتاغی gül jayra'ê bülbüllerin ota'ê.

2.

Les montagnes se sont vêtues de verdure;
Qui sait pourquoi le rossignol se lamente?
Le printemps est venu, les eaux murmurent.

Viens, partons, mon petit agneau.
Sur cette montagne pas la moindre surface plane;
Cesse ici de parler avec droiture.

Nous avons cheminé, pendant la nuit, sur la route de Sivas;
Nous avons bu de l'eau limpide et de l'eau saumâtre;
Aurions-nous donc (par impossible) renoncé à cette bien-aimée?

4 + 4

ایشیمل گیمش بتون طاغلر *Jeshîl gîmîş bütün dâlar*
عجب فیچون بلبل آغلر *âceb niçün bilbul âlar,*
بهار گلمش صریر چاغلر *bahar gelmiş sular dâlar.*

کل گیدلم یاورو قوری *Gel gidelim jauru kuru,*
یوک بو داغک عیج بر دوزی *jök bu dağk eîc bir dîzî;*
کس بوراند طوشری سوزی *kes buranda dûşrî sîzî.*

سیواس جولن گهجه گدیک *Sivas jolum geje geditik,*
آجی طاتلی صوبن ایچدک *âğê tatlı vujun içdik,*
بز بو یاردن وازمی کچدک *bis bu jardan vaz-mê geditik?*

3.

Le troupeau est descendu de la montagne de *Mélémén*;
On en a séparé un agneau et on l'a emporté;
Mon saint *dédé* (derviche) a fait un tapis de sapeau;

Fuis, gazelle, avec tes petits fuis, fuis,
Par pitié pour toi, fuis, voilà le chasseur.

La fumée de mon foyer s'élève vers le ciel dans une plaine immense,
Où je souffre d'une séparation plus cruelle que la mort;
Sacrifie tout ce qui est en ton pouvoir, mais sauve ta tête.

Fuis, gazelle, avec tes petits

On l'a fait descendre de la montagne en la pourchassant;
 Attrape! a-t-on crié au lévrier teint du rouge kenne;
 En présence du danger qui la menace elle-même, la gazelle ne songe
 pas ■ ses petits.

Fuis, gazelle, avec tes petits

4 + 4 + 8

ملعن طاغیدن ایندی سوریمی *Melemen da'endan indi sibrilisti,*
 آیروب الدیدک قوزینک برین *ajêrup aldêdên kuzumun birin,*
 ولی دهنم پوست ایلمش نریمین *veli dedem post ejlemiş derimin.*
 قاچ قوزولی جیلان قاچ قاچ *B. kaş kusuşu geylan kaş kaş,*
 آمانک قاچ آوجی کلدی *amanên kaş avjê geldî.*

بر انکین اووانه توتونم توتر *Bir engin ovada tütümlüm tüter,*
 بونده ایریلک وار اولومدن بتر *bunda ajrêlêk var ölûmden beter,*
 اولانجه مالک ویر تک سرک قووتار *olanğa malên ver tek serin kurtar.*
 قاچ قوزولی جیلان قاچ قاچ *B. kaş kusuşu geylan kaş kaş,*
 آمانک قاچ آوجی کلدی *amanên kaş avjê geldî.*

قورق قورق ایندی دیرلر قورییه *Kova kova indirdiler koruğa,*
 طوت ایندیجر آل کهناله تاشیجا *tut ettiiler al kênalê taşğa,*
 ایش باشه دوشینجه باقمز قوزییه *iş başa düşînge bakmaz kusuğa.*
 قاچ قوزولی جیلان قاچ قاچ *B. kaş kusuşu geylan kaş kaş,*
 آمانک قاچ آوجی کلدی *amanên kaş avjê geldî.*

4.

A cause de l'ardeur des feux qui me dévorent, mes soupirs s'exhalent
 en fumée;
 Les rossignols chantent dans le jardin de ma bien-aimée;
 Cesse de chanter, rossignol, cesse de chanter, je suis dans un état
 lamentable.

Ma patience est à bout; tous les jours je verse des larmes;
 Je le dirai bientôt au tribunal de Dieu.

Sa stature est plus élevée que le cypres élancé;
 Sa taille est plus fine que le jeune plant grêle;
 Sa voix est plus douce que le chant du rossignol.

Ma patience est à bout

4 + 4 + 3

آتشم یانمادن توتونم توتر	<i>Ateşim janmadan tütünüm tütür,</i>
یارک بغچهسندہ بلبلار اوتر	<i>yarın bahçesinde bülbüller öter,</i>
اوتمه بلبل اوتمه حاله بس بتر	<i>ötme bülbül ötme halim bes-beter.</i>
قالدی صبره مجالم آغلام هرگون	<i>B.kalmadı sabremeyâldim, âlarım hergün;</i>
یارین حاکک دیواننده سويلم هرگون	<i>yarın hakkın divânında sığlarım her gün.</i>
اوزون سلویلردن اوزوندی بوی	<i>Uzun selvilerden uzun-dur boju,</i>
اینجه فدالردن اینجه در بی	<i>inçe fidanlardan inçe der belî,</i>
اوتن بلبلردن طائیلدر دیلی	<i>öten bülbüllerden tatlî-dâr dilî.</i>
قالدی صبره مجالم آغلام هرگون	<i>B.kalmadı sabremeyâldim, âlarım hergün;</i>
یارین حاکک دیواننده سويلم هرگون	<i>yarın hakkın divânında sığlarım her gün.</i>

5.

Sur cette montagne d'en face, il y a de la neige et pas la fiancée
 d'une habitation;

Celle que j'aime a de ■ religion, elle n'a point de foi,
 Je suis allé voir mon Ayché, mais elle n'était pas à la maison.

A cause d'elle mon intelligence m'est en partie ravie;
 Elle me plonge dans les tourments de l'amour.

Ne balance pas la tête comme le cheval arabe,
 Ne fronce pas les sourcils, comme une fiancée de finche date.
 J'ai recommandé ma compagne au Seigneur.

A cause d'elle

Les marchands ne viennent plus de vis-à-vis,
 Dis-moi ce que tu désires, je l'achèterai pour toi au marché.
 Hélas! Aucun salut ne m'est plus transmis de la part d'Ayché.

A cause d'elle

4 + 4 + 3

شوخار شوکی طاعنه قار وار دومان یوق *Şu karşê-ki dâda kar var duman yok,*
 بنم سونیکده دین وار ایمان یوق *benim sevdiğimde din var iman yok;*
 وارنم باقدهم خانم عایشه اوده یوق *vardëm baktëm hanëm Ajşe'n evde yok.*
 آرجاق عقلی آلدیریور *B. azagêk aklêmê aldêrijor,*
 باشمی سونایه صالدیریور *başêmê sevdaya saldêrijor.*

عرب آتی کی صالامه باشی *Arað attê gibi sallama başênê,*
 یکی کلین کی چاتمه قاشکی *joni gelin gibi çatma kaşênê;*
 بن مولایه اعمارلدم اشمی *ben mevlaya âmarladëm eşimî.*
 آرجاق عقلی آلدیریور *B. azagêk aklêmê aldêrijor,*
 باشمی سونایه صالدیریور *başêmê sevdaya saldêrijor.*

باز کانلر کلمز اولدی قارشیدن *Başerqanlar gelmez oldu karşıdan,*
 نه استرسان الیم سکا چارشیدن *ne istersen alam sana karşıdan;*
 سلام کلمز اولدی خانم عایشه دن *selam gelmez oldu hanëm Ajşeden.*
 آرجاق عقلی آلدیریور *B. azagêk aklêmê aldêrijor,*
 باشمی سونایه صالدیریور *başêmê sevdaya saldêrijor.*

5.

J'ai fait sécher mon foulard;
 Tu t'es endormie sur mon sein;
 Je connaissais ton nom, l'ai oublié.

Joux vermeilles de ma bien-aimée!
 Lèvres de miel de ma maîtresse!

Ma fille tu es un vrai guiaour, un vrai guiaour
 Tu parles d'une façon peu compréhensible.
 Fuis, ma belle, fuis ma présence.

Joux vermeilles de ma bien-aimée!

Elle porte une ceinture de soie,
Dont la frange traîne jusqu'à terre.
Elle est lente à se lever pour embrasser!

Joues vermeilles de ma bien-aimée!

Les roses se sont fanées:
Le rossignol prenait ses ébats sur leur tige,
Elles se sont fêtrées sous ses baisers.

Joues vermeillet de ma bien-aimée!

† + †

- | | |
|--------------------------|---------------------------------------|
| دستمالی قوروتدم | <i>Destemalêni kurtuttum,</i> |
| سینه‌کی سینمده اویوتدم | <i>sineni sinemde uytuttum,</i> |
| آدی‌کی بیلیردم اونوتدم | <i>adên bilirdim unuttum.</i> |
| یارمک آل یناق‌لری | <i>B. jarimin al janaklarê,</i> |
| آشنا‌مک بال دودا‌قلری | <i>aşnamên bal dudaklarê.</i> |
| آه خرم سن کاوور سک کاوور | <i>Ah kîzêni sen djaur-sên djaur,</i> |
| دیلک سویلر جویدل یاوول | <i>dêlên sêylêr jivîl-javul,</i> |
| قلج کوزل قارشمدن صاوول | <i>kac gilel karışmdan savul.</i> |
| یارمک آل یناق‌لری | <i>B. jarimin al janaklarê,</i> |
| آشنا‌مک بال دودا‌قلری | <i>aşnamên bal dudaklarê.</i> |
| ایبریشم قوشاق قوشانیر | <i>Ibrîşim kuşak kuşanîr,</i> |
| صیغاضی یره دوشدنیر | <i>savâ's jere dâşênîr,</i> |
| قالقوب اویمکه اوشدنیر | <i>kalkup öymeje üşênîr.</i> |
| یارمک آل یناق‌لری | <i>B. jarimin al janaklarê,</i> |
| آشنا‌مک بال دودا‌قلری | <i>aşnamên bal dudaklarê.</i> |
| خانم کللری چیللنمیش | <i>Hanêni gülleri çillenmiş,</i> |
| داندە بلبل اکلنمیش | <i>dalênda bulbul ejlenmiş,</i> |

اوپرکن کدرلنمیښ *öper iken kederlenmiş.*
 پارمک آڼی یناقلری *B. jarimîn al janaklarê,*
 آشناکە بەل دوداقلری *aşnamên bal dudaklarê.*

7.

Ce qui fait marcher le navire,
 C'est la vergue et la voile,
 Les meilleures d'entre les filles sont celles
 Qui se donnent sans se faire prier.

La ceinture qui porte mes armes,
 Est en cuir de mouton, en cuir de mouton;
 Une femme s'en va devant moi,
 Et je reste derrière à la contempler.

Tout en me regardant, de vis-à-vis,
 Tu attaches un gland à ton fez;
 Et comme si je n'avais pas assez d'une maîtresse,
 Toi aussi, tu m'enflammes le cœur.

J'ai lancé un petit caillon à ma bien-aimée;
 Il est allé la frapper à la taille;
 Ô Fiancée, sois offerte en holocauste
 Aux fils d'or de ma moustache!

4 + 8

گەمیلەری جۆریدەن *Gemileri jürüden*
 بەلکەن ایله سەرنەر *jelken ile seren dir;*
 او کەلارەن څیښی *o kelarên çîşî,*
 یتەمدەن ڤەرنەر *istemedên verên dir.*

سەلاحەمەن کەڤەشی *Bilâhêmên kâvêşî,*
 مەشەندەر مەشیندن *mêşînden dir mêşînden;*
 خانەم گیدەر ڤنەمدەن *hanê m gîder vînîmden,*
 ڤەن ڤەقارەم ڤەشیندن *ên bakarê m pîşînden.*

قارشى بىرى باقارسى *Karşê-berî bakarsên,*
 فسه بوسكل طاقارسى *fese püsêkıl takarsên;*
 صانكه بنم يارم يوق *sanîkê benim jarım yok,*
 سنده بنى باقارسى *sen-de benî bakarsên.*
 بر طاش آتدم گلهنه *Bir taş attım gelene,*
 گندى اوردى بلينه *gitti vurdu beline;*
 گلين قربان اولدى *gelin kurbân oldu,*
 بويىمىك تلهنه *buyîmîk telene.*

8.

Comment pourrai-je monter
 Dans la mâture du navire?
 Que mon Seigneur et Maître accorde la résignation
 Au cœur de ma mère!

La rose de la vallée
 Est partie pour les rives du Danube;
 Comment se fait-il, ma pauvre mère
 Qu'elle m'ait oublié?

Il y a une paire de veaux à l'écurie;
 Je m'en vais les vendre en bloc, pour acheter un remplaçant,
 Car l'agent de la conscription est arrivé;
 Puisse-t-il perdre les deux yeux!

Nous devons nous rendre à Trébizonde,
 Et ma main ignore ce que c'est que l'argent;
 Si l'anchois ne se montre pas cette fois,
 A quelles extrémités en serons-nous donc réduits?

J'ai mis des anchois dans la poêle à frire;
 Ils ont commencé à se démener;
 Je me suis approché, mais d'anchois point;
 Je me suis pris à pleurer.

4 + 8

بن نصل چيىكچىم *Ben nasıl dökçeğim,*
 گيىنكى دىرىنه *geminin dîrînine;*

- مولام صبور و بوسون *mevlam sabur lar vesein,*
والدهم يور كينه *validem jüregine.*
- درده بر كل بتدی *Derede bir gül bitti,*
طونه يولنی طوتدی *Tuna yolunu tuttu;*
او بنم غریب والدهم *benim garib validem,*
نضل بنی اونوتدی *nasıl beni unuttu.*
- آخورد بر چفت طوسون *Ahırda bir çift tosun,*
بهاری بر اولسون *baharlar bir olsun;*
ينه كلدی قرعده چی *ine geldi kurağdı,*
ایکی کوزی کور اولسون *iki gözü kör olsun.*
- طریزوندر یولوز *Trapezan dir yolunuz,*
آقچه کورمز الیمز *akçe görmez elimiz;*
بر ییبل خمسسی چیقمزده *bu yıl hamse çekmese,*
نیه وارر خالمر *neye varır halimiz.*
- خمسسی قوبدم طاویه *Hamse koçdum tavaya,*
باشلادی اوینامغه *başladı oynamaya;*
کندم باقدم خمسسی یوف *geldim baktım hamse yok,*
باشلادم ایلامغه *başladım alamağa.*

9.

Il y a des limes sur le chemin.
Ta poitrine est couverte de boutons.
Que le tailleur perde la vue,
Pour avoir ainsi emprisonné tes seins!

J'ai mis mes sandales;
J'ai entrechoqué mes talons dans la danse,
Si je frottais ma moustache
À ces seins d'une blancheur de lait!

Allons, gravissons la montagne
 Cachons-nous sous la fenillée;
 Que tous les moutons de la montagne
 Soient immolés en ton honneur.

Quand je suis arrivé au sommet de la montagne,
 Il a commencé à neiger;
 A peine avais-je porté la main au lacet de son *chalvar*,
 Qu'elle s'est prise à pleurer.

Y a-t-il un lit de torrent sans sable?
 Y a-t-il un lac sans poisson?
 Nous passons bien la journée de façon ou d'autre
 Mais, y a-t-il une nuit (digne de ce nom) sans la bien-nimée?

4 + 3

بول اوستنده اكدلر	<i>Jol üstünde ejeler,</i>
گۆجتلن دولی دییملەر	<i>göjettin dolu diymeler;</i>
تیری گوزک کور اولسون	<i>terci gösün kör olsun,</i>
حبس اولدی مملەر	<i>hapës oldu memeler.</i>
کیچم چارقلریمی	<i>Giçim çarqlarımı,</i>
طوبدم طوبوقلریمی	<i>topdum topuqlarımı;</i>
او سوت بیاض مملره	<i>o sût-bâyas memelere,</i>
سورسم بیقلریمی	<i>sürsem buqlarımı.</i>
هایدی چیقلدم طاغده	<i>Haydi çıkıldım da'a,</i>
قاریشلم یاپراغه	<i>karışalım yaprağa;</i>
طاغده اولان قویونلر	<i>dâda olan koyunlar,</i>
هی قربان اولسون سکا	<i>hep kurbân olsun sana.</i>
چیقلدم طاغک باشنه	<i>Ökeldim da'ên başına,</i>
قار یاغمغه باشلادی	<i>kar yağmağa başladı;</i>
ال آتاجه اوچقوره	<i>el atenga uçkura,</i>
آغلامغه باشلادی	<i>alamaga başladı.</i>

دەر قوسسز اولورمی *Dere kumsuz olur-mu,*
 کول بالقسز اولورمی *göl baldıksız olur-mu?*
 کوندز بیر خال ایدرز *gündüz bir hal edersiz,*
 کیجه یارسز اولورمی *geçe yarsız olur-mu?*

10.

Ohé! nabot, animal!

Tu es un avorton, un avorton.

Dans le courant du mois

Tu ne m'envoies seulement pas une toute petite fois au *hammam*.

Je renonce aux droits que je tiens de mon contrat de mariage;

Va le dire à l'imam, va!

Tu aperçois de la viande chez le boucher,

Des melons, au marché aux melons,

Et si j'en désire, tu me dis que tu n'as pas d'argent;

Dieu te fasse rentrer dans le néant!

On les apporte dans des cuiffes

A une ou deux heures du matin,

Le soir j'ai dit à notre homme:

Eh! morveux, écoute —

J'en ai assez de tes mauvais procédés;

Quitte-moi! ■ le faut absolument.

$$4 + 4 - 4 + 8$$

بویده بویک یوق آخریف *Boйда boјun jök a herif,*

شاماما سک شاماما *şamama-sên şamama;*

آیده بر کرهجهک اولسون *ajda bir kerregile olsun,*

یوللاماسک حممامه *jollamassên hamama;*

نکاخمدن بن وار کچدم *nikjahêmdan ben var gedtim,*

وار کیت سویله امامه *var git eşile imama.*

ای قصابده کوررسک *Eti kasabada görürsên,*

قاوون قارپوز سؤکیده *kavun karpuz sergide;*

ایستسهم پارام یوق دیرسک *istessem param jök dersin,*

سنى الله یوق آیده *seni allah jök ede;*

کوفه ايله کيتررلر *Küfe ile getirirler;*
 کيجه ساعت يديجه *geçe saatı jedide.*
 اقسام ديديم بزمکينه *akşam dedim bızımkine;*
 آ سوزمکلی بکا باق *a sızımklılı baka bakı,*
 چکمه قهریکي حریف *çekeme kahrênâ herif,*
 بي البتد برای *beni albetto ârâk.*

11.

Eaux-Douces d'Europe à Stamboul

Qui donc ■ pu vous créer?

C'est une vraie perle que l'objet de mon amour!

Khaneme, petites ou grandes, vous ne devez point vous con-
duire ainsi;
 Vous ne devez boire ni vin ni raki.

Rues de Stamboul!

Cenaks qui vous faites vis-à-vis!

Beautés aux joues vermeilles!

Khaneme, petites ou grandes

Nuits d'hiver de Stamboul

Dont les divertissements sont si beaux!

Ô ma belle, pareille au bouton de rose courtoisé par le rossignol!

Khaneme, petites ou grandes

4 + 4

استانبولک کاجدخانسی *İstambulın Kjadhanesi,*
 فصل طوغورمش اناسی *nasıl do'urmuş anasıl,*
 سوزیکمدر در دانهسی *sevdiğim dir dür tanesi.*
 کوچک بیوک خانم *B. küçük biljûk hanem*
 ایتیماملیدر *etmemeli dir,*
 راقی ايله شراب *rakı ile şarab*
 ایچیماملیدر *içmemeli dir.*

- استانبولک سوقاقلری *Istambul sokaklarê,*
 قارشو قارشو قوناقلری *karşê karşê konaklarê,*
 آل آل اولمش ییناققلری *al al olmuş janaklarê.*
 کوچک بیروک خانم *B. Küçük büyük hanım*
 ایتماملیدر *etmemeli dir,*
 راقی ایله شراب *raki ile şarab*
 ایچماملیدر *içmemeli dir.*
- استانبولک قهیش کچهجیسی *Istambulun kış geçesi,*
 بیک کوزلدر اکلنجیسی *pek güzel dir ejlençesi,*
 ادالم بلبیل شنجیسی *edalâm bûlbûl konçesi.*
 کوچک بیروک خانم *B. Küçük büyük hanım*
 ایتماملیدر *etmemeli dir,*
 راقی ایله شراب *raki ile şarab*
 ایچماملیدر *içmemeli dir.*

12.

Tekerlânâ (sorte de pot-pourri).

Je suis allé de l'A jusqu'au B;
 J'ai couru jusqu'au village;
 Au village, j'ai mangé de la crème;
 Je suis revenu ■ la maison et j'y ai tâté du bâton;
 J'ai donné le bâton à ma bonne;
 Ma bonne m'a donné du petit millet;
 J'ai donné ■ petit millet à l'oiseau;
 L'oiseau m'a donné des ailes;
 J'ai frappé les ailes contre la terre;
 La terre m'a donné de l'herbe;
 J'ai donné l'herbe à la brebis;
 La brebis m'a donné un agneau;
 J'ai donné l'agneau au bey;
 Le bey m'a donné un cheval,
 Que j'ai monté pour aller ■ Canlidja;
 A Canlidja, ■ sang coule;
 Deux beautés ravissantes me regardent;

J'ai envoyé un salut à la grande;
 Je suis tombé amoureux de la petite;
 Je me suis enflammé comme une bougie de sa table;
 Je suis devenu la cendre de son foyer;
 Je suis devenu une rose de son jardin;
 Je me suis épanoui le matin
 Et me suis replié sur moi-même le soir.

4 + 4, 4 + 3

القدر چيقدیم بايه چك	<i>Eliften çektim bajejek,</i>
سکرتم کویه چك	<i>sejirttim kövejek,</i>
کویه قایم یدم	<i>köyde kaimak jedim,</i>
کلدم او دکنک یدم	<i>geldim eve deynek jedim,</i>
دکنکی دانه ویردم	<i>deyneji dadema verdim,</i>
دایم بکا داری ویردی	<i>dadem bana darâ verdi,</i>
داری بی قوشه ویردم	<i>darêşê kuşa verdim,</i>
قرش بکا قناد ویردی	<i>kuş bana kanad verdi,</i>
قنادی بیره چاره یدم	<i>kanadê jere çarplêm,</i>
بر بکا چمن ویردی	<i>jer bana çimen verdi,</i>
چمنی قویونه ویردم	<i>çimeni kojuna verdim,</i>
قویون بکا قوزی ویردی	<i>kojun bana kuzu verdi,</i>
قوزیای بکه ویردم	<i>kuzuju beşe verdim,</i>
بکه بکا بر ات ویردی	<i>beş bana bir at verdi;</i>
بیندم کتدم قانلیجه یه	<i>bîndim gittim Kanlêğaja,</i>
قانلیجه قانلر آقار	<i>Kanlêğada kanlar akar,</i>
ایکی دلبر بکا باقار	<i>iki dîlber bana bakar,</i>
بیوکنه سلام ویردم	<i>bîyûkîne selâm verdim,</i>
کرجوکنه عاشق اولدم	<i>kîlcûkîne aşîk oldum,</i>
سفره سنده موم اولدم	<i>sofrasında mum oldum,</i>
اوجاغنده کول اولدم	<i>oğ'ında kül oldum,</i>

بەخەستەندە گۈل اولدۇم *bakčesində gül oldum,*
 صاباحلاری آچلدۇم *sabahlarə açıldım,*
 اقشاملاری قاپاندۇم *akşamlarə kapandım.*

13.

On m'a frappé sur la route de Smyrne;
 On m'a laissé, baignant dans mon sang;
 On a bandé ma blessure avec le mouchoir d'une jeune fille;
 Hélas! chère mère, j'ai été frappé (au cœur?), je brûle;
 Quel dommage de mourir si jeune!

Il y a une haie d'épines sur la route de Smyrne;
 Puisse-t-il perdre la vue, celui qui sème des épines dans les sentiers!
 Mais c'est la douleur seule de la séparation qui ploie ma taille.

Hélas! chère mère, j'ai été blessé; je désire un remède;
 Je désire que le gouverneur m'accorde ma grâce par un firman

On tire au sort, à Smyrne,
 Ceux sur lesquels il tombe, courbant tristement la tête;
 Leurs pères et leurs mères s'en vont (à leur suite) par les chemins.

Il le faut, il le faut, la belle (il faut qu'il parte);
 Tu dois mettre du *mésé* sur le foulard de ton amant.

Lorsque je vais à Smyrne, je demande du vin;
 Et après le vin, du *mésé*;
 Je désire que ma future femme soit jolie.

Nous avons fait nos affaires à Smyrne;
 Dieu sait à quoi nous avons employé notre argent!
 Le premier changeur venu ne serait pas à même d'en fournir autant

4 + 4 + 3

ازمیرک یولونده اوردیلر بی *İsmir'in yolunda vurdular beni.*
 آل کانلار وئنده کوچکولار بی *al kanlar uñde کوچکولار beni.*
 قزک چوروسنه صاردیلر بی *kızık çevresine sardılar beni.*
 آه ننه بن اورلدیم یانیورم *B. Ah nene, ben vurıldım yanıyorum.*
 یازقدیر کچلکمه جان ویریورم *yazık-tır gençliğime, yan veriyorum.*

ازمیرک یولنده بیر سْខا دیکن, *Ismîrîn jolunda bir s̄ra dîken,*
 کور اولسون دیکنی یوللره اکن, *kor olsun dîkeni jollara eken,*
 آیریلدیر بنم بلیمی بوکن, *ayrıldır benim belimi bilken.*
 آنه اولدیم درمان ایسترم, *B. Ah nîne vuruldum, derman isterim;*
 ازمیر والیسندن فرمان ایسترم, *Ismir valîinden ferman isterim.*

ازمیرک ایچنده کورا دکلیر, *Ismîrîn içinde kura d̄ekilir,*
 کورده سی چیقانک بوپی بوکلور, *kurad̄e sı çıqan̄k boypı buklur,*
 انالر بابالر یوله دوکلور, *analar babalar jola d̄oklur.*
 اوللی اوللی کوزل اوللی, *B. Olmal̄ olmal̄ güz̄el olmal̄,*
 یارک جورده سنه مزه قوبعلی, *jar̄en çevresine m̄aze kojmal̄.*

ازمیره کیدنجه باده ایسترم, *Ismîre gid̄inçe bade isterim,*
 بادنک اوستنمه مزه ایسترم, *badenin üstüne m̄eze isterim,*
 الچهغم قزی کوزل ایسترم, *alağa'ım kız̄el güz̄el isterim.*

ازمیرک ایچنده قوردق پازاری, *Ismîrîn içinde kurd̄uk pazarı,*
 نه حاله اوغراندیق باقر پاره یی, *ne hale uğrandıq bak̄ır par̄e yî,*
 دکه صراف ویرمز بوججه پاره یی, *d̄eḡine sarraf vermez buj̄je par̄e yî.*

14.

Dans le campement d'été des *Yuruks*, il y a une tente verte,
 À l'intérieur de laquelle un jeune homme repose.
 Fais-lui une caresse, afin qu'il ne conserve pas de rancune.

Dans le campement d'été des *Yuruks*, le jour vient et se retire;
 Les garçons y ouvrent l'esprit aux jeunes filles.
 Ma mignonne amante répand de petites pièces d'argent.

Un bazar s'ouvre à Smyrne,
 Mais les vauriens de la ville troublent les transactions;
 Relève ta jupe, pour te garantir du mauvais œil.

Il y a des tavernes à Smyrne.

Mes moustaches aux franges d'or sont devenues rouges de sang
(à la suite d'un rixe);

Puisse celle qui m'a enfanté n'en pas concevoir de chagrin!

Si tu viens à passer par le campement d'été des Yuruks,

Ne tire pas le *Khandjar*, autrement il y aurait du sang versé.

Tu ne m'aimes pas, et en même temps tu ne veux pas renoncer à moi.

4 + 4 + 8

یورک یایلاستنده بیر جیشیل چادر، *Jürtük jajlasında bir jeşil çadır,*

چادرک ایچینده بیر گوان جاتیر. *çadırın içinde bir güvan jater.*

صیغده بجایهکی قالمسون خاطر. *seva-da bağa'nê kalmasên hater.*

یورک یایلاستنده گون گلیر گدر، *Jürtük jajlasında gün gelîr geđer,*

قزیرک یوزیهی اوغلانلر آچار، *kızılaren jüstüti olanlar açar,*

بنم سون بچکم چیل پاره صاچار. *benim sevdiğim öl para saçar.*

ازمیرک ایچینده کوریلور بازار، *İsmîrîn içinde kurulur pazar,*

ازمیر چاقیلرلی بازارلیق بوزار، *İsmir çapkênlarê pazarlêk bozar,*

قادر فستانکی دکمسون نصار. *kaldêr fistanênê deymesin nazar.*

ازمیرک ایچینده واردر مچانه، *İsmîrîn içinde var-dêr meyhane,*

صیرمه بیقلرم بوپاندی قانه، *sırma buğlêlarem bojandê kana,*

آجیلر کورمسون طوغوران آنا. *ağêlar görmesin do'uran ana.*

یورک یایلاستندن گلیر گدریم، *Jürtük jajlasından gelîr geçerim,*

چکه خاچریکی کانلر ساچارسن، *çekme xanderini kanlar saçarsên,*

نه بی سورسک نه وار کچرسک. *ne benî severim ne var geçerim.*

15.

Soldats de la guerre sainte, la voie s'ouvre de nouveau devant ma
pauvre personne,

Mes soupirs attendraient les rochers.

Demeure en paix, gentille amie; allons, chacun de son côté.

La nuit passée, ma tête reposait sur un petit oreiller de pierre,
dans la maison de ma bien-aimée.
J'étais couché sur la dure, couvert de feuilles et pourtant mon
cœur était satisfait.

Demeure en paix, gentille amie

J'étais libre comme l'air, quand tu m'as pris à tes filets;
J'avais conscience de ma valeur, et tu m'as réduit à rien.

Demeure en paix, gentille amie

Je suis descendu au jardin de ma bien-aimée, ses roses s'entrouvraient
comme des coupes.

Trois grains de beauté ornent le cou de ma bien-aimée; on dirait
des grains de corail non perforés.

Demeure en paix, gentille amie

4 + 4 + 4 + 8

ای غازیلر یول گۆرۈندۈ یینه غریب *Ej gaziler yol götündü yine garib*
سریمه *serime;*

طاغلر تاشلار داجاناماس بنیم آه و *dalar taşlar dajanamas benim*
آریمه *ah-u sarima;*

قال سلامت نازلی یارم بر یانه سن *B. kal selamet nazlı yarım, bir*
بره بن *jana sen birde ben.*

دون کیچه یار خانم سنده *Dün geçe yar hanesinde jastê-*
یصدیقم تاش ایدی *ja'tım taş idi,*
آلتم طوبراق اوستم یاپراق یینه *altım toprak üstüm yaprak, yine*
کوکلم خوش ایدی *göjntüm hoş idi;*

قال سلامت نازلی یارم بر یانه سن *B. kal selamet nazlı yarım, bir*
بره بن *jana sen birde ben.*

بن هواده اوچار ایکن آغ ایله *Ben havada uçar iken ay ile*
طوتدک بنی *tuttun beni,*

ben pahamê bilêr êken bîr pula
صاندک بخی sattên bent;

B. kal selamet nazlê jarim, bîr
قال سلامت نازلی یارم بر پیانه سن
برده بن jana sen bîrde ben.

Indim jarin bahçesine gülleri
ایندیم یارک بغچهسینه کللری
فانجان گبی finjan gibi;

gerdanênda tû beni var delîkeri
گرداننده اوچ بنی وار دلپکسز
مرجان گبی merjan gibi;

B. kal selamet nazlê jarim, bîr
قال سلامت نازلی یارم بر پیانه سن
برده بن jana sen bîrde ben.

16.

Les Russes ont franchi le Danube;
Ils ont reconnu les avant-postes.
Soixante-cinq mille coups de canon ont été tirés.
De l'aîle gauche commandée par Osman-pacha.

Le Danube passe, rouge de sang;
Il ronge ses rives, et passe.
L'illustre, le glorieux Osman-pacha
A dû courber la tête et s'en va prisonnier.

Un cadi nous arrive de Stamboul;
Ce bas-monde n'aura désormais plus de charmes;
Ce tyran de cadi est devenu imbécile;
Ce cadi est devenu fou.

Je cesse de couler, dit (en reculant d'horreur) le Danube sanglant.
Je ne crains point l'ennemi;
Tant que je n'aurai pas rendu mon sabre,
Je ne sortirai point de Plevna*, dit Osman-pacha.

J'ai placé la peau (de monton etc.) sur mon cheval gris-pommelé;
Une paire de pistolets incrustés de diamant ■ ma ceinture (dit le
bey)*.

Ne pars pas, mon bey, il y aura pour toi trahison et mort
Dans chaque mot qui sortira de la bouche de ces vizirs.

Se peut-il, ô beys se peut-il?
Que des enfants frappent leur père?
Bourreaux du padischâh!
Ce monde va-t-il rester désormais à votre merci?

4 + 4

روسار طونهی آتلادی *Ruslar Tuna'jê atladê,*
قرغوللری یوغلادی *karakollarê jokladê;*
عثمان پاشانک قولمندن *Osman paşanên kolundan*
بتمش بش بیگ طوب پاتلادی *jetmiş beş bin top patladê.*

کانلی طونه آقار گیدر *Kanlı Tuna aqar gider,*
اطرافنی بیقار گیدر *etrafênê jêkar gider;*
آدلی شانلی عثمان پاشا *adlı şanlı Osman paşa,*
بیون اکمش اسیر کیدر *bevin ejmiş esir gider.*

استانبولدن کلیر قاضی *İstambûldan gelîr kadî,*
قالمدی دنیاىک دادی *kalmadê dînjamên dadê;*
شاشقین اولدی ظالم قاضی *şaşkın oldu zalim kadî,*
دلی اولدی دلی قاضی *delî oldu delî kadî.*

کانلی طونه آقم دیور *Kanlı Tuna akmam deyor,*
بن دشمندن قورقم دیور *ben düşmandan korkmam deyor;*
قلجی ویرمینجه *kılığım vermişine*
بن پلوندن چیققم دیور *ben Plevneden çekmam deyor.*

قیر آتیمه آتیم پوستی *Kır atëma attêm postu,*
چفت طبایحه الماس تاشلی *çift tabanğa elmas taşlı;*
کیتمه بکم اولدیورلر *gîtme beğim öldürürler,*
بو وزیرلر هر بیر سؤده *bu vezîrler her bîr sûde.*

اولورمی بکیر اولورمی *Olur-mu beğler olur-mu?*
 اولان بابایی اورمی *evlad babası vurur-mu?*
 پادشاهک ظالمی *padîşahın zalimleri,*
 بو جهان سنه قالیری *bu dünya size kalır-mı?*

17.

Modeste bourg qui es nom Plevna!
L'armée russe est trop forte, elle est innombrable;
Les têtes que l'on apporte ne sauraient tenir dans ton enceinte!
J'ai beau marcher, — mère — j'ai beau marcher, les Balkans
n'en finissent plus!
Je regarde derrière moi, — mère — ■ secours attendu
n'arrive point!

Plevna s'est transformé en un camp retranché;
Osman-pacha a été atteint au flanc gauche;
Il a été fait prisonnier avec quarante mille de ses soldats.

J'ai beau marcher, — mère — j'ai beau marcher

Le bout de mon fusil est en argent travaillé;
Ma moustache aux franges d'or, jadis si fière, tombe aujourd'hui
tristement.

Des cosaques qui ne parlent point notre langue m'environnent.

J'ai beau marcher, — mère — j'ai beau marcher . . .

$4 + 4 + 5$

Plevne dedikleri küçük kasaba,
rus askeri çok-tur gelmez hesaba,
kesilen kelleler almaz kasaba.

Plevnenin içinde ordu kuruldu,
Osman-paşa sol janından vuruldu,
Kerk beş bin askerle jesar tutuldu.

تۇڭغىمىڭ اوجى كىوشدىن ايشلى *Tüfengimin uju gümüşten işli,*
 صبرمه بيقلرم چوريدى دوشدى *sërma bujékklarém çürüdü dülâti,*
 دىل بىلمز قزاقلر باشمه اوشدى *dil bilmez kazaklar başma üstü.*
 كيدىرم كيدىرم بالقان توكىمىز *B. Giderim giderim, balkan tükennemez,*
 آرديم باقارم امدانم كالمىز *ardëma bakarém, imdadëm gelmez.*

18.

Un corps d'armée a été réuni dans les déserts de l'Yémen;
 Mon bien-aimé a été blessé au genou gauche,
 Tout le monde le savait; j'étais seul à l'ignorer.
 Cruel Yémen, tu m'as fait de douloureuses blessures;
 Si du moins mon compagnon habituel venait les guérir (par sa présence)!

Je suis malade et obligé de garder la chambre;
 De grâce, amis, approchez-vous pour m'emporter
 Auprès de mon gentil amant.
 Peut-être trouvera-t-il quelque remède à mes maux;
 Cruel Yémen, tu m'as fait de douloureuses blessures!

Je l'ai ceint son sabre de mes propres mains;
 C'est moi-même qui l'ai envoyé jusque dans l'Yémen;
 Et pourtant je ne cesse de le pleurer, depuis son départ.
 Cruel Yémen, tu as taillé bien de la besogne à nos soldats;
 Il y a des siècles qu'ils attendent leur congé.

Les agneaux paissent dans les plaines de l'Yémen,
 Mon cœur, fou d'amour, soupire après le pays natal;
 De temps en temps mes plaies me font un mal affreux;
 Cruel Yémen, tu nous as fait de douloureuses blessures,
 Si quelqu'un peut les guérir, c'est seulement notre Seigneur et Maître.

4 + 4 + 8

يېمىن چىرلىرىدە اردو قورلىمىش *Yemen çöllərində ordu kurlumuş,*
 بىنم يارم صول دېزىدىن اورلىمىش *benim yarım sol dizinden vurumuş,*
 بىن دويىمدىن جىملە عالمىر دويىمىش *ben dōymeden gümle alemi dōymüş.*
 ظالم يېمىن آچدىكى بىكا يارولر *B. Zalim Yemen açtên bana jareler,*
 كىلسون اشم بولسون بىكا چارولر *gelsin eşim bulsun bana çareler.*

خسته اولدم بن اوطعمده یانیرم
آمان دوستلر کلک بنی قالدیرک
قالدیرکده نازلی یاره کوندرک
یار بولورسه بولسون بکا چارهلر
ظالم یمن آچدک بکا یارهلر

قلجی بن المله باغلانم
بن یارمی یمندهک یوللادم
آرقاسندن زاری زاری آغلادم
ظالم یمن آچدک ایشر عسکره
بییک بییل اولدی بکلیورر تذکره

یمن اوواسنده اولار کوزلر
دل کوکلم صلحسی آرزولر
یارهلم صره صره سولر
ظالم یمن آچدک بزه یارهلر
بولسه بولور مولام بزه چارهلر

*Hasta oldum ben odamda jatlêrêm,
aman dostlar gelin benî kaldêrên,
kaldêrên-da nasîl jarê gönderin.*

*B. Jar bulursa bulsun bana çareler,
zalim Jemen açtên bana jareler.*

*Kâljî ben elimle bâladêm,
ben jarimî Jemenodek jolladêm,
arkasêndan zari-zari âladêm.*

*B. Zalim Jemen açtên işler askere,
bîn jêl oldu bekîjorus tükere.*

*Jemen ovasında otlar kuzular,
deli göjntinî sâlasênê areulur,
jarelerin sêra-sêra sâsêlar.*

*B. Zalim Jemen açtên bîze jareler,
bulsa bulur mevlam bîze çareler.*

Zur Alexiuslegende.

Von

Theodor Nöldeke.

In dem neuesten Werke des beiseielloos fleissigen Budge ¹⁾ steht u. A. ein Äthiopisches Heiligenleben, welches mir sogleich beim ersten Blättern als eine Version der Alexiuslegende erschien. Das hat sich durchaus bestätigt, nachdem ich jetzt die Geschichte gelesen habe; auch wer des Aethiopischen nicht mächtig ist, kann sich aus Budge's englischer Uebersetzung davon überzeugen.

Die Grundzüge der Geschichte sind die bekannten; im Einzelnen kommen freilich allerlei Abweichungen vor. Der Name „Alexius“, „Alexis“ fehlt natürlich, wie in allen orientalischen Texten. Der Heilige heisst hier wie in der syrischen Urgestalt einfach „der Mann Gottes“ *bäzēl ägēiabāher*. Er ist ein Sohn des Kaisers Theodosius, wobei man eher an den zweiten (408—450) denkt als an den ersten (379—392). Seine Frau heisst *Markesä*, was vielleicht aus *Markere* (ملكره) der arabischen Vorlage entstellt ist; das wäre *Pulcheria*, die fromme Schwester des jüngern Theodosius. Oberpriester (*Liga päpäsät*) in Constantinopel ist Theophilus; darin haben wir den Patriarchen von Alexandria Theophilus (384—412) ²⁾ zu erkennen. Die ägyptischen Christen und gar die Abessinier kannten eben nur die Nachfolger des h. Marcus. Statt des ihm fremden Namens Edessa *ܐܕܝܫܐ* (oder *ܐܕܝܫܐ*?) setzte der Aethiops oder vielleicht schon seine arabische Vorlage Armenien. Der Wohnsitz des Kaisers ist Constantinopel.

1) The Lady Mear Manuscript No. 1. The lives of Mabb' Syyön and Gabra Krästō. The Ethiopic texts edited with an English translation and a chapter on the illustrations of Ethiopic MSS. by E. A. Wallis Budge . . . With 92 coloured plates and 33 illustrations. London 1896. Das überaus prächtig ausgestattete Werk ist auf Kosten der Lady Mear hergestellt worden. Es kommt nicht in den Buchhandel. Von Erzeugnissen der, allerdings immer höchst kindlich gebliebenen, abessinischen Malerei erhalten wir hier eine reiche Auswahl. Kenner mögen daran specielles Verhältniss zu der koptischen und byzantinischen Kunst bestimmen.

2) Siehe Gutschmid, Kleine Schriften 2, 450.

Dass, wie ich schon angedeutet habe, der äthiopische Text einen arabischen wiedergibt, zeigt schon der ganze Stil; die Erzählung fließt leicht dahin, ganz anders als die vorübergehende, ein echt äthiopisches Original. Dazu stimmen die Formen *Römja* = رومية und *Qusṭanṣenja* = قسطنطينية für Rom und Constantinopel und ganz besonders das als ursprünglicher Name des Heiligen angegebene *Abdalmasih* (عبد المسيح)¹⁾, das richtig mit *Gabra Krēstōs* übersetzt wird. Beachte auch den Ausdruck *taṣalḁa* „ward gekreuzigt“ = صَلِبَ 86, Anm. 6, der in der andern Handschrift durch das gewöhnliche *taṣaqla* ersetzt wird.

Einiges hat übrigens der Aethiope selbständig hinzugehan. Dass die himmlischen Schaaren der Erzengel, Erzväter, Propheten, Apostel, Concilväter und sonstigen Heiligen²⁾ dem Manne Gottes vor seinem Tode leiblich erscheinen, mag schon der arabischen Vorlage angehören: in Geschmacklosigkeiten aller Art waren ja die Kopten die Vorbilder der Abessinier. Aber unser Text hat in der mehrere Seiten füllenden Liste auch einige abessinische Heilige. Dazu wird darin das äthiopische Reich in einer Weise gesegnet, wie man es kaum bei einem Nichtäthiopen erwarten kann.

Wie der gründliche und besonnene Amiaud³⁾ nachgewiesen hat, geht die Alexiuslegende auf eine ganz einfache, leidlich historische Geschichte in syrischer Sprache zurück, die uns noch erhalten ist; sie hat dann aber durch eine daran gefügte Fortsetzung die Gestalt erhalten, in welcher sie, im Wesentlichen gleich bleibend, einen wichtigen Bestandtheil der Weltliteratur des christlichen Mittelalters bildet. Und zwar dürfte die Legende damals ebenso sehr als Unterhaltungslectüre wie als Erbauungsschrift gedient haben. Ich muss wenigstens gestehen, dass mir das poetisch nicht eben hochstehende, etwas lang gedehnte Gedicht des Konrad von Würzburg⁴⁾ ganz diesen Eindruck macht. Nur wegen dieser ihrer

1) Ein ganz anderer Heiliger عبد المسيح ist der, dessen syrische Acten Jos. Corroy in den Anal. Bolland. tom. V (1886) und auch separat herausgegeben hat. — Auch der h. Aragāwī (Zakīkē) soll ursprünglich عبد المسيح = Gabra Krēstōs geheissen haben; s. Guidé's *Gadla 'Aragāwī* S. 6a unten; kleine Ausgabe S. 4.

2) Mit einigem Befremden findet man darunter auch den Pilatus, aber selbst der h. Ephraim (Lamy 1; 687. 677) nennt diesen Mann „den Gerechten“. Er wäscht ja seine Hände in Unschuld, und die gottlosen Juden nehmen die ganze Sünde auf sich Matth. 27, 24 f. 11.

3) La légende syriaque de Saint Alexis. Paris 1859. Vgl. meine Besprechung in der WZKM. 4, 261 ff.

4) Neueste Ausgabe von Rich. Henzeński (Das Leben des heiligen Alexius von Konrad von Würzburg. Straßburger Dissertation. Berlin 1898.)

Stellung in der Litteratur, nicht weil ich ihr oder gar ihrer Tendenz Geschmack abgewinnen könnte, habe ich es für angemessen erachtet, die Forscher, welche auf diesem Gebiet thätig sind, auf die äthiopische Version aufmerksam zu machen. Vielleicht lässt sich übrigens die arabische Vorlage oder wenigstens ein ihr nahe stehender arabischer Text noch auffinden.

Mir ist noch der Gedanke gekommen, dass am Ende der sog. Sabti¹⁾ nur ein ins Muslimische übersetzter Alexius sei. Der welt-entsagende Sohn des Weltherrschers *Harūn ar-Rasīd*, von dem der Vater erst nach seinem Tode wieder Kunde erhält, entspricht dem heiligen Sohne des Kaisers Theodosius. Die muslimische Legende wäre dann aus der Form der christlichen umgebildet, worin der Heilige geradezu ein Kaisersohn ist. Nach aller Analogie war der arabische Text, den der Aethiope übersetzte, ein ägyptischer. Gerade in Aegypten kann aber sehr wohl die Sabti-Geschichte entstanden sein, denn das Grab dieses Mannes ward nicht nur in Bagdad, als der Residenz seines Vaters, sondern auch in Cairo gezeigt²⁾.

1) S. diese Zeitschr. 42, 327 f. und 45, 301 f.

2) Ibn Ġabair 46; da ist er ein Urenkel des Chalifen Harūn.

Noch einmal die syrische Chronik.

(ZDMG. 61, 569.)

Von

Siegmund Fraenkel.

Nach den Gegenbemerkungen des Herrn Brooks (52, 416. 417) muss ich zunächst mein Bedauern aussprechen, dass ich seine Angaben über seine Ergänzungen der Handschrift übersehen habe. Darnach muss ich allerdings meine Note zu 575 l. 7 zurücknehmen, ebenso meinen übereilten Vorschlag, ܐܝܠܝܢ für ܐܝܠܝܢ zu lesen, und danke Herrn Brooks für die Richtigstellung.

Bezüglich der anderen Stellen — einige Emendationen scheint ja der Herausgeber stillschweigend angenommen zu haben — vermag ich ihm indessen nicht beizufügen.

Die Erklärung, die Herr Brooks für die „Syrer“ (52, 416) giebt, ist zwar nicht ganz so saltaam, wie seine Annahme (51, 585 Note 11), dass im 2. Jahrhundert der Hegra noch ein christliches Kloster in Medina, der Stadt des Propheten (!), bestanden habe ¹⁾, aber auch sie ist sehr bedenklich. Herr Brooks empfindet es selbst als Unbequemlichkeit, anzunehmen, dass jene Syrer grade in Sardes oder Pergamon sich angesiedelt haben sollten und hilft sich mit der Ausrede, sie können in den mehr östlich gelegenen Provinzen Kleinasiens aufgefunden worden sein. Diese Ausrede wird aber dadurch hinfällig, dass hier ausdrücklich von einer Expedition zur See erzählt wird, von einer Durchquerung des Landes also nicht die Rede sein kann. — Wann im Übrigen der Autor das hatte erzählen wollen, was Herr Brooks ihn sagen lässt, dann wäre doch die Hauptsache die Thatsache gewesen, dass jene Syrer repatriiert wurden (vgl. 51, 574 l. 4). Das kann aber mit ܐܝܠܝܢ ܕܝܠܕܝܢ nicht ausgedrückt sein. Ich ziehe vor, hier eine Lücke oder sonst eine starke Beschädigung des Textes anzunehmen.

1) Vgl. Nöldeke, *Delectus* 74 not. 2. — Auch die sehr merkwürdige Nachricht von der Existenz einer jüdischen Gemeinde in Wādī-l-kurā zur Zeit des Gāṣn Serīrā (Rechtsgutachten der Gāṣnīn ed. Markavy p. 94 n. 297) bedarf jedenfalls noch genauerer Untersuchung.

51. 575 l. 8 habe ich hauptsächlich daran Anstoss genommen, dass **ܕܐܢܗܘ** gewissermassen in der Luft schwebt und ausserhalb jeder Konstruktion steht. Dass es nach Analogie der bei Nöldeke, Syr. Gramm. § 248 aufgezählten Bildungen behandelt werden könne, ist schwer glaublich. Auch die sehr eigentümliche Anordnung der Zeitbestimmungen macht den Eindruck, dass hier etwas gestört ist; vgl. dagegen 572 l. 10.

51, 578 l. 17. 18 wird durch die Berufung auf 572 l. 3. 4 doch nicht genügend gestützt, da immerhin zwischen aktiver und passiver Konstruktion noch ein erheblicher Unterschied ist. (Überdies ist auch jene Stelle — vgl. Ann. 1 — ohnehin gestört und der Ausfall von **ܕܐܢܗܘ** nicht ganz ausgeschlossen.)

Zu 571 l. 5 bemerke ich noch, dass **ܕܐܢܗܘ** kaum angeht. Es ist vielleicht **ܕܐܢܗܘ** (*λατίνιον*) zu ergänzen.

The Chronological Canon of James of Edessa.

Von

E. W. Brooks.

In Brit. Mus. Add. MS 14, 685, dating from the 10th or 11th century¹⁾, are contained fragments of a chronicle by a certain ~~James~~ or James Philoponos. On fol. 1 the title is given as "A Chronicle in continuation of that of Eusebius of Kaisareia composed by James ~~James~~". This title is however preceded by a few lines recording the deaths of Licinius and Martin, which must be supposed to form the conclusion of a version of the Chronicle of Eusebius; but whether this is by the same author as the chronicle following there is nothing in the MS to show. The chronicle begins with a long introduction, which is published in full in Wright's Catalogue of the Syriac MSS p. 1062 ff., followed by a discussion of an error of 8 years in the reckoning of Eusebius and a list of dynasties contemporary with the Roman Empire (Wright CBM p. 1064)²⁾. After this introductory matter, which occupies 9 folios, we have the chronicle proper, which begins on fol. 10 with the 21st year of Constantine (326), and extends with several gaps down to the year 680, where it breaks off. In the middle of each page is a chronological canon, in which the years from the beginning of the chronicle are equated with the Olympic years and the years of the Roman, Persian, and Arabic sovereigns. It would appear also that originally an equation with the Seleucid reckoning was given every ten years; but in our MS only a few of these remain, and of these a large proportion are incorrect³⁾. At each side of the canon, and sometimes also above and below it, historical notices are inserted. It is probable that originally each notice was written against a particular year in the canon; but such juxtaposition is easily lost in copying,

1) Wright CBM p. 1062.

2) ■ also contains a fragment of a list of Emperors (fol. 6v) extending from Augustus to Maximinus Thrax. This seems ■ have formed part of the discussion of the error in Eusebius.

3) The Seleucid years, being placed not in the canon proper but in notes at the side, are easily misplaced.

and little confidence can be placed in the dates derived from the position of the notices in our MS¹). In a few cases however a consulate or a Seleucid or regnal year is given in the text.

As the fragments are at present bound up, several of them are in the wrong order: thus a little examination makes it clear that the fragments on fols. 11 and 18 belong to the same folio, while other corrections may be made by simply observing the years in the canon: such corrections are mentioned in the notes on the text below.

As to the author, the same name *ⲓⲁⲙⲉⲥ ⲙⲁⲣⲓⲁ* occurs also as that of the scribe of Add. MS 17, 184, written in 875 (Wright CBM p. 386). Wright in both cases identifies the writer with James of Edessa, and in the case of 17, 184 supports the identification by arguments given on p. 388; and I may here add that the careful transliteration of Greek names noted by Wright in 17, 184 is found also in 14, 685, but, as is natural in the case of a copy, with less perfect accuracy.

M. Nau however in an article in the *Journal Asiatique* 1898 contests the identification on the following grounds.

1. James of Edessa is never called *ⲓⲁⲙⲉⲥ ⲙⲁⲣⲓⲁ*; and, as his chronicle was written after his elevation to the bishopric, he must necessarily have given his episcopal designation, or at any rate it must have been added by a scribe; and even in 17, 184 it would have been added afterwards.

To this it may be answered that James resigned his see in 688 after an episcopate of 4 years and was not restored till 4 months before his death in 708; hence, if the chronicle was written during these 20 years, he could scarcely have used the episcopal title; and, though a scribe might have been expected to supply it, we can hardly affirm that such must necessarily have been the case. In 17, 184, written before his elevation, the title could not possibly have been given, and it is surely unreasonable to say that some reader must have added it in the margin. The reason that *ⲓⲁⲙⲉⲥ ⲙⲁⲣⲓⲁ* is not elsewhere found applied to James of Edessa may be sought in the practice of transcribers of giving the titles of works in their own words. If we had the beginning of the chronicle, we should perhaps find the author described as *ⲓⲁⲙⲉⲥ ⲙⲁⲣⲓⲁ* (2).

2. Our chronicle is too short to be the celebrated work of James of Edessa, and the citations from James in Michael are not found in it. Moreover our chronicle is a continuation of Eusebius, whereas Gregory quotes James as supporting Eusebius, and the *Bibliothèque*

1) In some instances a mark of reference is inserted to show to which year the notice belongs.

2) That is ■ the lost earlier portion of the MS was also the work of James: see below.

Nationale possesses a MS¹⁾ which contains extracts from the chronicle of James, dealing with a period anterior to Constantine.

To this I answer that our chronicle is not the full work of James but only a series of extracts from it. This may be proved from the existing fragments; for on fol. 21 v we find the following statement: "And, when he soon died, John came in, the predecessor of Felix, of whom it has been previously stated that he had been expelled", whereas the succession of Felix to John is mentioned on the same page, where there is no gap in the MS, without any mention of an expulsion. Other passages which point to the same conclusion are mentioned in the notes. As to Michael's citations, I have examined the MS of Michael²⁾ for quotations from James not contained in our text, and the only one which I can find relates to a period long after the point where our MS breaks off; but, even if I have missed any, the fact that our text contains only extracts is a sufficient explanation of their absence.

In the period covered by our MS I find the following citations from James in Elijah of Nisibis³⁾: (i) Building of Amida AS 680, (ii) Appearance of a cross AS 664, (iii) Death of Ephraim AS 684, (iv) Death of Maurice AS 914, (v) Eclipse of the moon AS 915. Of these (i) occurs word for word, (iii) with only verbal differences, (iv) with some details omitted, in our text: (v) is absent, while, as to (ii), it is not in our present text, but, since something has been lost at the bottom of fol. 11 v, we cannot be sure that it was not originally contained in the MS. Besides these Elijah gives a reference to James under AS 698, but through an oversight no historical notice is written there. There can be little doubt that the notice intended was the death of Eulogius of Edessa, which the Edessene Chronicle records under that year. This is not mentioned in our MS, but the accession of Cyrus, which must have formed part of the same notice, is recorded opposite the year 60 (385). This state of things is just what we should expect to find, if the MS contains, as I suppose, a series of extracts from the chronicle of James.

As to the passages which show that the chronicle of James began before the time of Constantine, I have already mentioned that the continuation of Eusebius is preceded by a chronicle dealing with earlier events, and it appears to me most probable that this was the work of the same author. I may add that Michael⁴⁾ expressly states that James of Edessa wrote a translation as well as a continuation of the Chronicle of Eusebius.

8. A hymn of James of Edessa, which is found in the Paris⁵⁾ and Vatican MSS⁶⁾ which contain the revision of Paul's translation

1) Syr. 806.

2) Brit. Mus. Or. 4402.

3) Brit. Mus. Add. MS. 7, 197.

4) fol. 81 v.

5) Syr. 537.

6) Ansem. BO 1. p. 487.

of the hymns of Severus and others by James of Edessa, is not found in Brit. Mus. Add. 17, 134, which contains the revision of the same translation by James ܝܚܝܐ ܝܥܩܒ; and in the case of a hymn of Severus which is found both in the Paris and in the London MS the corrections of James found in the latter are absent in the former.

This is easily explained by supposing that the hymn of James was not written in 675, the date of the London MS, but belonged to a later recension, and that in the hymn of Severus the scribe of the Paris MS did not trouble himself to add the corrections. If James did not make any corrections, the collection would not be a revision at all, which it is expressly stated to be¹).

On the other hand the canon of Michael, which is with very few exceptions identical with that of our author, is expressly stated in notes on fol. 81v and fol. 264r to be taken from the canon of James of Edessa from 826, where our author's canon in fact begins, down to 710²). Yet more, in the former of these passages Michael also informs us that James made a correction of 3 years in the chronology of Eusebius and gave lists of dynasties omitted by him, both of which we find in our MS. Accordingly, if James of Edessa and James ܝܚܝܐ ܝܥܩܒ are different persons, we must suppose that between 675 and 708 there lived two men who were both named James, both wrote chronological canons beginning in 826, both made a correction in 3 years in Eusebius, both gave lists of dynasties omitted by him, both revised Paul's translation of the hymns of Severus, and were both learned Greek scholars.

I am unable therefore to feel the least doubt as to the identification and have no hesitation in entitling the work "The Chronological Canon of James of Edessa".

It is not possible to reproduce in print the exact relation between the canon proper and the historical notices; but in the translation I have placed before each notice the year of the era of James (beginning in 826) to which it appears to correspond; but it must be understood that in many instances it is impossible to say with certainty to which year the scribe meant to refer a notice. I have not thought it necessary to reproduce the canon proper in the translation, but have contented myself with giving the term assigned to each sovereign and the equation for the first year of each together with the equations for the Seleucid years, wherever such are given in the MS. I have added the citations from James in Elijah of Nisibis, which are not contained in our MS: of these those which relate to the period after 622 have

1) ܝܚܝܐ ܝܥܩܒ ܝܚܝܐ ܝܥܩܒ.

2) James died in 708, but the note on fol. 264r explains that the canon was continued by one of his pupils down to 710.

already been published by Dr. Baethgen in his edition of the later portion of the chronicle of Elijah (*Abh. für die Kunde des Morgenlandes* Bd. 8); but for the sake of completeness I repeat them here. I have also added a citation in Michael, which, as it relates to a period after the death of James, must be taken from the continuator. The introductory portion of the chronicle (fols. 1—9) does not appear to be worth publication, and I have therefore confined myself to the chronological canon which begins on fol. 10.

As the MS unfortunately breaks off before the Arab invasion, the fragments are valuable rather for the light which they throw on the works of Theophanes, Michael, and other authors who drew directly or indirectly from James than for any direct historical information which they supply. The MS gives us however more detailed information as to the length of the reigns of the Persian kings, Ardashir II, Shabpuhr III, and Warahran IV, than is provided by any other authority, and it adds several names to our list of the bishops of Edessa in the 6th and 7th centuries. Among these occurs the name of Paul, whose accession is assigned to the year 604; and, since under the year 606¹⁾ we are told that the bishops of the East fled to Egypt before the Persians, and we know from other sources that after the conquest of Egypt the patriarch and other Egyptians fled to Cyprus, there can be little doubt that this is the Paul, bishop of Edessa, who, while seeking refuge from the Persians in Cyprus²⁾, translated the hymns of Severus, John, son of Aphthonia, and John Psaltes, whose identity has hitherto been a matter of considerable doubt.

Words and letters supplied from conjecture to fill gaps in the MS are enclosed in square brackets, but no alteration has been made in the text.

In the translation I have placed all the notices on the right of the canon proper on each page before those on the left. This of course violates the chronological order and sometimes causes awkwardness, as on fol. 21 v, where the reference to the notice of the succession of Pope Felix appears to precede the notice itself; but on the other hand to arrange the notices chronologically would often separate notices which are clearly meant to be read together, and, seeing how very doubtful the dates are, it would be an unsatisfactory plan to arrange the notices in accordance with them.

1) The date is clearly too early, but this does not affect the accuracy of the fact. That the chronology is here confused is shown by the fact that the ordination of Cyrus of Alexandria, which did not take place till 601/02, is assigned to 610.

2) Wright CBM p. 586. Moreover Paul, the translator of Gregory, was in Cyprus in 624 (id. p. 428).

<p>ܡܝܕܐ ܕܥܝܪܐ</p>	<p>ܐܝܬܐ ܕܥܝܪܐ ܕܡܝܕܐ ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ</p>	
<p>ܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ</p>	<p>ܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ</p>	
<p>ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ</p>	<p>ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ</p>	<p>ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ</p>
<p>ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ</p>		
<p>ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ</p>	<p>ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ</p>	<p>ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ</p>
<p>ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ</p>	<p>ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ</p>	<p>ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ</p>
<p>ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ</p>	<p>ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ</p>	<p>ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ</p>
<p>ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ</p>	<p>ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ</p>	<p>ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ</p>
<p>ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ</p>	<p>ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ</p>	<p>ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ</p>

ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܡ

ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ

ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ

ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ

ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ

ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ

ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ

ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ

ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ

ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ

ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ

ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ

ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ

ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ

ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ

പ്രശ്നങ്ങൾ		ഉത്തരങ്ങൾ	
1. ഏതെങ്കിലും ഒരു സംസ്ഥാനത്തിന്റെ ഭൂവിജ്ഞാനം വിവരിക്കുക.	2. ഏതെങ്കിലും ഒരു സംസ്ഥാനത്തിന്റെ കാലാവസ്ഥാ വിവരങ്ങൾ വിവരിക്കുക.	3. ഏതെങ്കിലും ഒരു സംസ്ഥാനത്തിന്റെ ജനസംഖ്യ വിവരിക്കുക.	4. ഏതെങ്കിലും ഒരു സംസ്ഥാനത്തിന്റെ വ്യവസായ വിവരങ്ങൾ വിവരിക്കുക.

040000

[*par*] : *pa par pa par* : *cé cé cé cé cé cé*

ಹೆಚ್.ಬಿ.ಎಸ್. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 10 ರಿಂದ 15 ರ ವರೆಗೆ

[100] [100]: ۱۰۰٪

అలాగే అన్ని అంశాలకు సంబంధించిన సమాచారం

[illegible][illegible]

— — — — —

موضوع: قضايا - - - - -

— — — — —

1
1
1
1
1
1
1
1
1
1
1

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100	101	102	103	104	105	106	107	108	109	110	111	112	113	114	115	116	117	118	119	120	121	122	123	124	125	126	127	128	129	130	131	132	133	134	135	136	137	138	139	140	141	142	143	144	145	146	147	148	149	150	151	152	153	154	155	156	157	158	159	160	161	162	163	164	165	166	167	168	169	170	171	172	173	174	175	176	177	178	179	180	181	182	183	184	185	186	187	188	189	190	191	192	193	194	195	196	197	198	199	200	201	202	203	204	205	206	207	208	209	210	211	212	213	214	215	216	217	218	219	220	221	222	223	224	225	226	227	228	229	230	231	232	233	234	235	236	237	238	239	240	241	242	243	244	245	246	247	248	249	250	251	252	253	254	255	256	257	258	259	260	261	262	263	264	265	266	267	268	269	270	271	272	273	274	275	276	277	278	279	280	281	282	283	284	285	286	287	288	289	290	291	292	293	294	295	296	297	298	299	300	301	302	303	304	305	306	307	308	309	310	311	312	313	314	315	316	317	318	319	320	321	322	323	324	325	326	327	328	329	330	331	332	333	334	335	336	337	338	339	340	341	342	343	344	345	346	347	348	349	350	351	352	353	354	355	356	357	358	359	360	361	362	363	364	365	366	367	368	369	370	371	372	373	374	375	376	377	378	379	380	381	382	383	384	385	386	387	388	389	390	391	392	393	394	395	396	397	398	399	400	401	402	403	404	405	406	407	408	409	410	411	412	413	414	415	416	417	418	419	420	421	422	423	424	425	426	427	428	429	430	431	432	433	434	435	436	437	438	439	440	441	442	443	444	445	446	447	448	449	450	451	452	453	454	455	456	457	458	459	460	461	462	463	464	465	466	467	468	469	470	471	472	473	474	475	476	477	478	479	480	481	482	483	484	485	486	487	488	489	490	491	492	493	494	495	496	497	498	499	500	501	502	503	504	505	506	507	508	509	510	511	512	513	514	515	516	517	518	519	520	521	522	523	524	525	526	527	528	529	530	531	532	533	534	535	536	537	538	539	540	541	542	543	544	545	546	547	548	549	550	551	552	553	554	555	556	557	558	559	560	561	562	563	564	565	566	567	568	569	570	571	572	573	574	575	576	577	578	579	580	581	582	583	584	585	586	587	588	589	590	591	592	593	594	595	596	597	598	599	600	601	602	603	604	605	606	607	608	609	610	611	612	613	614	615	616	617	618	619	620	621	622	623	624	625	626	627	628	629	630	631	632	633	634	635	636	637	638	639	640	641	642	643	644	645	646	647	648	649	650	651	652	653	654	655	656	657	658	659	660	661	662	663	664	665	666	667	668	669	670	671	672	673	674	675	676	677	678	679	680	681	682	683	684	685	686	687	688	689	690	691	692	693	694	695	696	697	698	699	700	701	702	703	704	705	706	707	708	709	710	711	712	713	714	715	716	717	718	719	720	721	722	723	724	725	726	727	728	729	730	731	732	733	734	735	736	737	738	739	740	741	742	743	744	745	746	747	748	749	750	751	752	753	754	755	756	757	758	759	760	761	762	763	764	765	766	767	768	769	770	771	772	773	774	775	776	777	778	779	780	781	782	783	784	785	786	787	788	789	790	791	792	793	794	795	796	797	798	799	800	801	802	803	804	805	806	807	808	809	810	811	812	813	814	815	816	817	818	819	820	821	822	823	824	825	826	827	828	829	830	831	832	833	834	835	836	837	838	839	840	841	842	843	844	845	846	847	848	849	850	851	852	853	854	855	856	857	858	859	860	861	862	863	864	865	866	867	868	869	870	871	872	873	874	875	876	877	878	879	880	881	882	883	884	885	886	887	888	889	890	891	892	893	894	895	896	897	898	899	900	901	902	903	904	905	906	907	908	909	910	911	912	913	914	915	916	917	918	919	920	921	922	923	924	925	926	927	928	929	930	931	932	933	934	935	936	937	938	939	940	941	942	943	944	945	946	947	948	949	950	951	952	953	954	955	956	957	958	959	960	961	962	963	964	965	966	967	968	969	970	971	972	973	974	975	976	977	978	979	980	981	982	983	984	985	986	987	988	989	990	991	992	993	994	995	996	997	998	999	1000	1001	1002	1003	1004	1005	1006	1007	1008	1009	1010	1011	1012	1013	1014	1015	1016	1017	1018	1019	1020	1021	1022	1023	1024	1025	1026	1027	1028	1029	1030	1031	1032	1033	1034	1035	1036	1037	1038	1039	1040	1041	1042	1043	1044	1045	1046	1047	1048	1049	1050	1051	1052	1053	1054	1055	1056	1057	1058	1059	1060	1061	1062	1063	1064	1065	1066	1067	1068	1069	1070	1071	1072	1073	1074	1075	1076	1077	1078	1079	1080	1081	1082	1083	1084	1085	1086	1087	1088	1089	1090	1091	1092	1093	1094	1095	1096	1097	1098	1099	1100	1101	1102	1103	1104	1105	1106	1107	1108	1109	1110	1111	1112	1113	1114	1115	1116	1117	1118	1119	1120	1121	1122	1123	1124	1125	1126	1127	1128	1129	1130	1131	1132	1133	1134	1135	1136	1137	1138	1139	1140	1141	1142	1143	1144	1145	1146	1147	1148	1149	1150	1151	1152	1153	1154	1155	1156	1157	1158	1159	1160	1161	1162	1163	1164	1165	1166	1167	1168	1169	1170	1171	1172	1173	1174	1175	1176	1177	1178	1179	1180	1181	1182	1183	1184	1185	1186	1187	1188	1189	1190	1191	1192	1193	1194	1195	1196	1197	1198	1199	1200	1201	1202	1203	1204	1205	1206	1207	1208	1209	1210	1211	1212	1213	1214	1215	1216	1217	1218	1219	1220	1221	1222	1223	1224	1225	1226	1227	1228	1229	1230	1231	1232	1233	1234	1235	1236	1237	1238	1239	1240	1241	1242	1243	1244	1245	1246	1247	1248	1249	1250	1251	1252	1253	1254	1255	1256	1257	1258	1259	1260	1261	1262	1263	1264	1265	1266	1267	1268	1269	1270	1271	1272	1273	1274	1275	1276	1277	1278	1279	1280	1281	1282	1283	1284	1285	1286	1287	1288	1289	1290	1291	1292	1293	1294	1295	1296	1297	1298	1299	1300	1301	1302	1303	1304	1305	1306	1307	1308	1309	1310	1311	1312	1313	1314	1315	1316	1317	1318	1319	1320	1321	1322	1323	1324	1325	1326	1327	1328	1329	1330	1331	1332	1333	1334	1335	1336	1337	1338	1339	1340	1341	1342	1343	1344	1345	1346	1347	1348	1349	1350	1351	1352	1353	1354	1355	1356	1357	1358	1359	1360	1361	1362	1363	1364	1365	1366	1367	1368	1369	1370	1371	1372	1373	1374	1375	1376	1377	1378	1379	1380	1381	1382	1383	1384	1385	1386	1387	1388	1389	1390	1391	1392	1393	1394	1395	1396	1397	1398	1399	1400	1401	1402	1403	1404	1405	1406	1407	1408	1409	1410	1411	1412	1413	1414	1415	1416	1417	1418	1419	1420	1421	1422	1423	1424	1425	1426	1427	1428	1429	1430	1431	1432	1433	1434	1435	1436	1437	1438	1439	1440	1441	1442	1443	1444	1445	1446	1447	1448	1449	1450	1451	1452	1453	1454	1455	1456	1457	1458	1459	1460	1461	1462	1463	1464	1465	1466	1467	1468	1469	1470	1471	1472	1473	1474	1475	1476	1477	1478	1479	1480	1481	1482	1483	1484	1485	1486	1487	
---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	--

<p>ܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ ܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ</p>		
ܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ	ܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ	ܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ
<p>ܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ ܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ</p>		

ܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ
ܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ
ܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ

ܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ

ܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ

1) We should probably read ܡܕܢܐ.

2) There is a mark of reference, at the notice of the defeat of Eugenius, which perhaps refers to this note.

ܡܢ ܕܡܠܟܐ ܕܡܕܢܚܐ

ܕܡܠܟܐ ܕܡܕܢܚܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܕܢܚܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܕܢܚܐ

ܕܡܠܟܐ ܕܡܕܢܚܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܕܢܚܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܕܢܚܐ

ܕܡܠܟܐ ܕܡܕܢܚܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܕܢܚܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܕܢܚܐ

ܕܡܠܟܐ ܕܡܕܢܚܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܕܢܚܐ

ܕܡܠܟܐ ܕܡܕܢܚܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܕܢܚܐ

ܡܠܟܐ ܕܡܕܢܚܐ		
ܡܠܟܐ	ܡܠܟܐ	ܡܠܟܐ
ܡܠܟܐ	ܡܠܟܐ	ܡܠܟܐ
ܡܠܟܐ	ܡܠܟܐ	ܡܠܟܐ
ܡܠܟܐ	ܡܠܟܐ	ܡܠܟܐ

ܡܠܟܐ
ܡܠܟܐ
ܡܠܟܐ
ܡܠܟܐ
ܡܠܟܐ

ܡܠܟܐ ܕܡܕܢܚܐ

ܡܠܟܐ ܕܡܕܢܚܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܕܢܚܐ

ܡܠܟܐ ܕܡܕܢܚܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܕܢܚܐ

ܡܠܟܐ ܕܡܕܢܚܐ		
ܡܠܟܐ	ܡܠܟܐ	ܡܠܟܐ
ܡܠܟܐ	ܡܠܟܐ	ܡܠܟܐ
ܡܠܟܐ	ܡܠܟܐ	ܡܠܟܐ
ܡܠܟܐ	ܡܠܟܐ	ܡܠܟܐ

ܡܠܟܐ ܕܡܕܢܚܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܕܢܚܐ
ܡܠܟܐ ܕܡܕܢܚܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܕܢܚܐ
ܡܠܟܐ ܕܡܕܢܚܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܕܢܚܐ
ܡܠܟܐ ܕܡܕܢܚܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܕܢܚܐ

Fol. 17r.

ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ
ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ
ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ
ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ
ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ

Fol. 17v.

ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ

[7] [7] /	1 =	[7] [7] [7] [7]	[7] [7] [7] [7]
[7] [7] [7] [7]	[7] [7] [7] [7]	[7] [7] [7] [7]	[7] [7] [7] [7]
[7] [7] [7] [7]	[7] [7] [7] [7]	[7] [7] [7] [7]	[7] [7] [7] [7]

1) These notices are quoted by El. Nia. from the chronicle of James.

2) Supplied from Sokrates.

3) The 205th Olympiad has been accidentally omitted. The words *οὐκ ἀποδοῖ* are written at the side, but crossed out. Under them are the detached letters *ΟΥ*.

1) The sequence of years in the canon makes it clear that this page immediately follows fol. 17v and therefore precedes
 fol. 18r.
 2) Quoted by El. Nis. from the chronicle of James.
 3) These notices are quoted by El. Nis. from the chronicle of James. See p. 316, note 2.
 4) The letters ܐܡܠܐ seem to be crossed out.
 5) The gaps are supplied from Mich. and Greg.
 6) Quoted by El. Nis. from the chronicle of James.

0102010

കുറിപ്പ്: 2010-2011

എന്നും ഇതും

ഭാരതത്തിലെ ഏറ്റവും മികച്ച സാഹിത്യകൃതികൾ

2/10/2020

Figure 1

ଜି.ସେନଗପତି କିମ୍ବଦନ୍ତୀ

৯৩

ತೀರ್ಮಾನವು, ೧೯೭೭ ರಲ್ಲಿ

[illegible]

Chrysomelidae

संस्कृत-विभागः

[illegible]

of the following:

ജി.ജി.എസ്.സി. [r]-നിഷേധം

if $\sigma \in \Sigma$ is

பெரிய கல் கட்டிடம் 1950-51

001-20017 029117

১৩৬৩

ചോദ്യം	ഉത്തരം	സംഗ്രഹം	പ്രശ്നം
1. 2. 3. 4.	1. 2. 3. 4.	1. 2. 3. 4.	1. 2. 3. 4.
5. 6. 7. 8.	5. 6. 7. 8.	5. 6. 7. 8.	5. 6. 7. 8.
9. 10. 11. 12.	9. 10. 11. 12.	9. 10. 11. 12.	9. 10. 11. 12.
13. 14. 15. 16.	13. 14. 15. 16.	13. 14. 15. 16.	13. 14. 15. 16.
17. 18. 19. 20.	17. 18. 19. 20.	17. 18. 19. 20.	17. 18. 19. 20.
21. 22. 23. 24.	21. 22. 23. 24.	21. 22. 23. 24.	21. 22. 23. 24.
25. 26. 27. 28.	25. 26. 27. 28.	25. 26. 27. 28.	25. 26. 27. 28.
29. 30. 31. 32.	29. 30. 31. 32.	29. 30. 31. 32.	29. 30. 31. 32.
33. 34. 35. 36.	33. 34. 35. 36.	33. 34. 35. 36.	33. 34. 35. 36.
37. 38. 39. 40.	37. 38. 39. 40.	37. 38. 39. 40.	37. 38. 39. 40.
41. 42. 43. 44.	41. 42. 43. 44.	41. 42. 43. 44.	41. 42. 43. 44.
45. 46. 47. 48.	45. 46. 47. 48.	45. 46. 47. 48.	45. 46. 47. 48.
49. 50. 51. 52.	49. 50. 51. 52.	49. 50. 51. 52.	49. 50. 51. 52.
53. 54. 55. 56.	53. 54. 55. 56.	53. 54. 55. 56.	53. 54. 55. 56.
57. 58. 59. 60.	57. 58. 59. 60.	57. 58. 59. 60.	57. 58. 59. 60.
61. 62. 63. 64.	61. 62. 63. 64.	61. 62. 63. 64.	61. 62. 63. 64.
65. 66. 67. 68.	65. 66. 67. 68.	65. 66. 67. 68.	65. 66. 67. 68.
69. 70. 71. 72.	69. 70. 71. 72.	69. 70. 71. 72.	69. 70. 71. 72.
73. 74. 75. 76.	73. 74. 75. 76.	73. 74. 75. 76.	73. 74. 75. 76.
77. 78. 79. 80.	77. 78. 79. 80.	77. 78. 79. 80.	77. 78. 79. 80.
81. 82. 83. 84.	81. 82. 83. 84.	81. 82. 83. 84.	81. 82. 83. 84.
85. 86. 87. 88.	85. 86. 87. 88.	85. 86. 87. 88.	85. 86. 87. 88.
89. 90. 91. 92.	89. 90. 91. 92.	89. 90. 91. 92.	89. 90. 91. 92.
93. 94. 95. 96.	93. 94. 95. 96.	93. 94. 95. 96.	93. 94. 95. 96.
97. 98. 99. 100.	97. 98. 99. 100.	97. 98. 99. 100.	97. 98. 99. 100.

ਐਲੀਗਟਰ

ॐ नमो भगवते वासुदेवाय

Итого:

ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ।

||L'Espresso||

312

607000
607000

சென்னை சிறை:

ಗೌರವಾನ್ವಿತ ಡಾ||

ଆବଦ୍ଧତା :

ਅੰ. ੧੭੭੮

ॐ नमो भगवते वासुदेवाय

श्री भद्रः कृष्णः

三

Table 1

[illegible]
$$x_{\text{max}} = \frac{1}{\omega} \sqrt{\frac{2}{m}}$$

[illegible]

[[[...]]] ...

[illegible][illegible]

19. any roadhouse along road. of old city period.

சென்னை, 19.05.2019

[illegible]

2) Read carefully.

- 1) Supplied from Greg. -
- 2) Read Lyndah!
- 3) There is a mark of reference at the name of Egerius above, which probably refers to this note.
- 4) These notices are quoted by ■■■ Mss. from the chronicle of James. In the period in which the last notice falls our MS is incomplete, but it is not found there.

ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ
ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ
ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ

ܐܠܗܐ
ܐܠܗܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ
ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ

ܐܠܗܐ	ܐܠܗܐ	ܐܠܗܐ	ܐܠܗܐ	ܐܠܗܐ
ܐܠܗܐ	ܐܠܗܐ	ܐܠܗܐ	ܐܠܗܐ	ܐܠܗܐ
ܐܠܗܐ	ܐܠܗܐ	ܐܠܗܐ	ܐܠܗܐ	ܐܠܗܐ
ܐܠܗܐ	ܐܠܗܐ	ܐܠܗܐ	ܐܠܗܐ	ܐܠܗܐ
ܐܠܗܐ	ܐܠܗܐ	ܐܠܗܐ	ܐܠܗܐ	ܐܠܗܐ
ܐܠܗܐ	ܐܠܗܐ	ܐܠܗܐ	ܐܠܗܐ	ܐܠܗܐ
ܐܠܗܐ	ܐܠܗܐ	ܐܠܗܐ	ܐܠܗܐ	ܐܠܗܐ
ܐܠܗܐ	ܐܠܗܐ	ܐܠܗܐ	ܐܠܗܐ	ܐܠܗܐ
ܐܠܗܐ	ܐܠܗܐ	ܐܠܗܐ	ܐܠܗܐ	ܐܠܗܐ
ܐܠܗܐ	ܐܠܗܐ	ܐܠܗܐ	ܐܠܗܐ	ܐܠܗܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ
ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ

ܐܠܗܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ

ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ

Translation.

— — — the 13th [year] of Shabur, the 9th king of the kingdom [of the Persians]. But according to the era of the Greeks this first [year] is the year 687, and by the Olympiad reckoning it is the first year of the 276th Olympiad, and by the era of Antioch it is the year 874, and by that of Diocletian it is the year 42¹).

Constantine made his two elder sons, Constantine and Constantius, Caesars.

1. [Aithalloho,] the 19th bishop, [was] celebrated in Edessa, [and James] in Nisibis; and both of them were present [at] the [Synod of Nikaia]. — — — — —

1. Constantine the king apportioned and assigned money to the churches, and [apportions it] also to the widows and to all who were occupied in divine service.

1. Constantine [sent] letters everywhere, both to all the bishops *Sokr. 1. 2.* about [the peace] of the churches, and also to Me[tharion], bishop of Jerusalem about the building of [the church] of our Saviour, and — — — — — to the bishops, [and also ordered] Eusebius to [prepare copies of] the Holy Scriptures.

18. [Julian] [the 38th bishop,] was appointed in the church of [Rome] for 15 years.

18. Maximus, the 42nd [bishop,] was appointed in the church *Theod. 2. 22.* of Jerusalem. His right eye had been knocked out in the heathen persecutions.

18. Barni was appointed to succeed Habei as 21st bishop in Edessa³).

18. [At] this time time this Synod was assembled⁴).

18. — — — Ath[anasius] [returned] at [the beginning] of the reign *Sokr. 2. 2.* of Constantine the younger. For <his father(?)> also, [before] he died, was ready to restore him. He sent a message also to the Alexandrines by a royal letter, in order that they might receive him.

18. At this [time] the Iberians also are attracted to Christianity *Sokr. 1. 20.*

1) The two last indications agree in pointing to the year 326, and the Seleucid year is the same. The Olympiad reckoning is very confused. According to the usual equation (O1. 1, 1 = 776 BC) the 1st year of the 276th Olympiad is 325, but Eusebius according to Jerome equated the 30th of Constantine with O1. 276, 2 and therefore the 21st of Constantine with O1. 276, 3, while James equates it with O1. 276, 1, which he must therefore have regarded as equivalent to 326 A.D. The same follows from his equation AS 680 = O1. 266, 2 (fol. 15r). The Olympic year, which properly began in July, was therefore equated with the Seleucid year beginning in October following.

2) It is clear from Sokrates that this is the sense required, but I do not know what Syriac words to supply.

3) Michael (fol. 86r) mentions these bishops, but not the Edessa Chronicle or Gregory, in both of which authorities Abraham is the immediate successor of Aithalloho. In the list of bishops in Msh. fol. 416r the succession is Aithalloho, Abraham, Eulogius, Rabbulo, Aithalloho, Habei, Barni, Abraham, Barso, Eulogius.

4) Possibly the Synod of Tyre is meant. The imperfect notice shows that our MS did not contain the full chronicle of James.

by means of a certain Christian woman, who had gone to that country as a captive.

Eos. 2. 9-14.

18. At this time again Shabur raises a persecution against the Christians throughout his country, and in it many are martyred for Christ's sake.

19. Shabur goes up to make war against Nisibis, and he returns from it in shame through the prayers of James the bishop; and immediately he goes in wrath and carries off captives from the whole of the land between [the rivers] and devastates it in the year — — — — —

[But, since Eulstace, bis[hop of Antioch, had been sent into] exile in the lifetime of the elder Con[stantine, the ortho]dox ordain in place of Eustace P[aulinus], while [the Arians] appoint Eulastius: and, when he [lived] but a short time, they put [Euphro]ninus in his place: and, when [he] also did not [live long] ¹⁾, Flaccillelas(?) was appointed by the A[ri]ans to succeed him, [and after] his death they ordain Stephen. And the Arians occupied all the churches of Antioch, while Paulinus [had] only [one] little one.

[Now] in Constantinople, after Alexander fell asleep, who ruled the church 28 years, the orth[od]ox ordain Paul, and the Arians Macedonius: [and, when] Paul was driven out by [the Arians], Macedonius came in — — — — — he brought Eusebius from [Nikomedeia — — —] and rejected both of them.

16. Constantine, the eldest king, died, when he had reigned 8 years.

14. When James, bishop of Nisibis, died, Walgash was appointed to succeed him.

16. At this time Antony the hermit was celebrated for asceticism.

14. A synod [at Antioch], and it performed the dedication.

14. Constantius the king [inclined] to the opinion of the Arians, [and] through him [they did] whatever [they wished].

16. Athanas[ius] is immediately banished for the 2nd time; and he fled and went to Julius at Rome; and with him [was]

14. 10. Constans the king, who [assembled] a synod at Sardica in the matter of Athanasius. And [two] bishops are sent by Constans

from Rome to Antioch [to] Consta[n]tius, Eu[phr]atas and Vince[nt]: and Stephen prepared] a plot [against them.]

19. — — — — —

[Constant]ine the younger, the son — — 8 years, they are both killed — — — by] the advice of Maguentius and Bretanio, while [Nepo- tian] also, who was of the royal family [and — — —] had assumed the sovereignty in Rome, [is killed by the soldiers of] Magnentius. Magnentius accordingly [was in possession of] ¹⁾ the whole of Italy and

14. 20, 22. Africa, while Bretanio [was] proclaimed [at Sijrminum. But Constantius the king, when [he heard of] all these things, marched hastily against

1) This is the sense required.

Hist. Metr. Nis.
sp. Bl. Nis. 45
640.

Sokr. 1. 21.

Sokr. 2. 9.

Sokr. 2. 15.

14. 10.

Theod. 2. 7.

Sokr. 2. 25.

14. 20, 22.

the tyrants, and he fought and [overcame] them — — — — —

18. [A]thanas[us] is banished for the 3rd time, and [the Arians] Theod. 2. 10, 11. ordain George, [a man of] their [opinions, to succeed him] at Alexandria.

22. [There are some] who say that in the year [6]58 of the Greeks the city of Amida was built.

25. Liberius, the 34th bishop, was appointed in the church Socr. 2. 87. [of] the Romans for 7 years.

27. Ephraim, the Syrian doctor, was distinguished at Nisibis at this time.

27. [The city of] Thello between the rivers was built and Chron. Edess. was called [Cons]tant[ia], which [was] formerly called [Antipolis]¹⁾. XII.

27. [Liberius, bishop] of Rome, is sent into exile — — — — — Socr. 1. 9.

19. Constantine²⁾ makes war with the Franks and overcomes them. And the same year there were many earthquakes in the East, and especially at Antioch, throughout the year. Socr. 2. 10.

21. The year 660 of the Greeks. This year Constantius built Chron. Edess. the city of Amida between the rivers; and the same year the XIX. Romans fought a battle with the Persians by night.

25. A synod is held at Milan about the faith and about Athanasius; and they hold to the definition of faith drawn up at Nikaia and acquit Athanasius. Socr. 2. 80.

27. This year, the 15th [of] Consta[n]t[us], was the battle between Constantius and Ma[g]nentius.

[The year 664. This year a cross appeared in the sky in Chron. Pasch. the East on the 5th of May]³⁾. p. 540.

29. Damasus, the 85th bishop, [was appointed] in the church of the Romans for 19 years.

28. Magnentius killed himself, and Decentius his brother was strangled. Socr. 2. 82.

28. Constant[us] gives orders, and Gallus the Caesar is put to death in the year 666.

29. Constantius makes Julian, the brother of Gallus, Caesar in the year 667.

30. Leontius of Antioch died, and immediately Eudoxius of Germanikeia seizes the see of that city. At this time — — — — — Socr. 2. 87.

Upon the death of Arseni[us], whom the Arians appointed in Jerusalem, [who] was the 44th bishop, Herakleios, an Arian, succeeded as the 45th, and after him Hilarion, the 46th. Socr. 2. 88.

At this time Aetius, who was the teacher of Eunomius, was distinguished. Socr. 2. 89.

Julian the Caesar rebels against king Constantius; and, when Theod. 2. 22.

1) See Haller, Untersuchungen über die Edessensche Chronik p. 97.

2) Constant is meant.

3) El. Nis.

the king heard of the rebellion of Julian, he went out from Antioch to march against him and died in Cilicia.

Sokr. 2. 45;
Theod. 2. 21, 22.

When Eudoxius was expelled from Antioch, he expelled Macedonius from Constantinople and occupied the church there. After-

Sokr. III. 44.

wards the Arians appoint Meletius to succeed Eudoxius at Antioch. When then Meletius did not teach in accordance with the opinion of the Arians, they expel him and appoint Euzoi[us] in his place; but he was appointed in the church of the orthodox in the city. And some of [the orthodox], avoiding the communion of Melet[us], ap-

Sokr. 3. 5.

pointed [Paulin]us, an old man, to be their bishop [by the instrumentality of Lucifer], because of what has already previously [been stated] above [that he was appointed to succeed Eus]tace — — At [this] time — — was celebrated — — — — —

Sokr. 3. 22;
Dion. *Œan Re-
vue de l'Orient
Chrétien* 1867.

38. Upon the death of Julian they appoint Jovian [king] over them. He, making amity and peace [with Shapur, gave] him Nisibis.

39. Athanasius returns to Alexandria from his fourth exile and occupies the see for 6 years.

Sokr. 3. 28.

39. Jovian after reigning 7 months only died in Bithynia.

Sokr. 4. 7.

39. And upon Eunomius being expelled by the Arians then they become two parties.

Id. 3. 4.

40. There was a great earthquake; and there was a synod of bishops [at L]ampsakos in the 7th year [after] that of Seleukeia.

Id. 5.

41. Procopius the tyrant died in the 2nd year of the kings.

Id. 11.

42. There is a great and marvellous hail in Constantinople.

Id. 12.

44. Gratian became king on the 24th [of] August in the 3rd [year] of the kings.

Id. 13.

44. One synod [is assembled in Il]lyricum, and another at Rome, and they confirm the confession [of the co]-essentiality.

Theod. 4. 7.

Theod. 1. 2.

44. The kings write to the bishops of Asia and to all the bishops of the diocese of the East, and they confirm the confession and faith of Nikaia.

Sokr. 4. 11.

41. In the year 680 of the Greeks there was a severe earthquake, and Nikaia was overthrown on the 11th of October; and the same year there was another earthquake.

44 (?). [Eudoxius died in] the 3rd [year] of the two kings, which is [the year 678 of the Greeks, and] the Arians [ordained] D[eo]mophilos¹). — — — — —

Theod. 4. 12.

48. [Valen]s [makes] a persecution against the orthodox and sends many bishops into exile. Athanasius the combatant also is

1) It is hard to see how this sentence can be filled up except as above; but, as OO cannot agree with *h*ia, either some unusual expression was used or OO is a copyist's error for OO. Eudoxius did not in fact die till 370, the 6th year of Valentinian and Valens; cf. also ann. 45 (370), where Eudoxius is represented apparently as still alive.

expelled from his church for the 5th time, and the Arians ordain Lucius in his place, whom the Samosatenes expelled from their city.

51. At this time Gregory, bishop of Nazianzos, is established Sokr. 4. 22.
in Constantinople by the orthodox bishops to look after the believers there; for he was celebrated at that time, as were Basil of Kaisareia, and Gregory of Nyssa and Peter of Sebasteia, the brothers of Basil.

51. Valentinian died after a reign of 12 years, and Gratian his son ruled after him, who had also been made Emperor in his father's lifetime at Rome.

45. Valens went out against the barbarians, who had crossed Socr. 2. 27.
the river Istros; and he fought and overcame them, and expelled them from the land of the Romans. Further also, when he made Theod. 4. 23.
peace with them, he put constraint upon them, and all the Goths became Arians by the advice of the impious Eudoxius.

47. After Athanasius had served the bishopric 40 years, and had made 28—bishops, and had been sent into exile 5 times, he fell asleep piously on the 2nd of May; and after him Peter, the 20th bishop, was appointed in the church of the Alexandrines] for 7 years.

48. The orthodox are expelled from the church of the Edess[enes] by the Arians, and Bar[sa] the bishop is also [sent] into exile.

51. The blessed my lord Ephraim, having been celebrated in Chron. Edess. XXX.
Edessa up to this time, died in the year 684 of the Greeks on the 9th of June.

52. At this [time] Libanius the s[ophist] was distinguished at Antioch, while [at] Al[exandria] Didymos, [a blind man], was celebrated as an expounder of the Scriptures and of the authors. In the same Antioch also Afrahat the monk too was celebrated for Socr. 6. 28.
asceticism, who also reproved Valens. Theod. 4. 25.

52. The Saracens rise up against the land of the Romans [— Socr. 4. 26.
— and] a woman, [whose name was Mu'awiya,] reigned over them.
they made peace —————

58. Isaac the monk, who was celebrated at this time, was Theod. 4. 21, 22.
distinguished in Constantinople; who reproved Valens, when he went out to fight with the Goths and Avars(?) and was killed there. For, when [the Romans] were defeated [and] fled, the barbarians found him [in a village] and burnt him with fire together with it. [As] they said(?), when his brother was alive, [and he asked him id. 20.
for help] against the barbarians; [he said, "It is not lawful to help a man who fights with God".

59. ————— 1) id. 21.

1) These fragments represent "ἀναγοι μὲν ἑδνικῶν ἀδελφῶν καὶ ἑλλήνων καὶ ἰουδαίων κτλ", but I am unable to fill up the Syriac sentence.

Sokr. 4. 15, 16. Only against the orthodox he stirred up a persecution, allowing the Arians to do with them whatever they pleased. For this reason therefore, when he was in Nikomedeia, he gave orders that some presbyters, [who] had come to him from Byzantion [to] accuse the Arians, should be burnt with the ship [on which] they had come in the midst of the sea; and in fact they were burnt.

Chron. Edess.
XXXV.

57. The city of Rhessina between the rivers was built.

58. [In the year 691] of the Greeks, which is the 4th year of Theodosius¹), [he assembled a synod of bishops in the royal city of Constantino[ple, who] anathematized Macedonius, the fighter against the Spirit, and those who shared his [opinions]. When the synod met, it dismissed Gregory, that he might go to Nazianzos, and appointed Nectarius 6th bishop there.

Sokr. 4. 30; 5. 2.

58. At this time were celebrated the bishops Amphilochius of Ikonion, Ambrose of [M]ilan, [Op]tavianus of Antioch in Pisidia, and Diodorus of Tarsos.

59. Theophilus was appointed 22nd bishop in Alexandria for 27 years.

'Dion.' (Rev. de
'Or. Chrét. 1807).

60. Cyr[us] was appointed 25th bishop in Edessa.

Socr. 7. 12.

67. King Valent[ian] died, and Eugenius rebelled.

Sokr. 5. 2.

58. Upon the death of Meletius the great in the Synod Flavian is appointed in his place as 33rd bishop in the church of Antioch.

id. 10.

58. Arcadius was proclaimed king by his father.

id. 9.

58. The other orthodox party in Antioch appoint Paulinus bishop over them²).

67. — — — — — of Theophilus the bishop — — — — — showed intense eagerness to — — — — — Constantinople.

id. 22.

69. Theodosius marched against Eugenius the tyrant: and, when they joined battle, the tyrant was defeated and killed in the 3rd consulship of Arcadius and the 2nd of Honorius.

69. — — — the ascetic was distinguished at this time in Egypt.

1) According to the canon of James AS 691 (880) is the 2nd year of Theodosius. The error is perhaps due to a confusion between two authorities, since the Chronicle of Edessa places the synod in AS 698. The year 58, to which the notice seems to be assigned, answers to the 5th of Theodosius; but, as the notice is at the top of a page, we should perhaps refer it to the last year on the preceding page, i. e., 57 — the 4th of Theodosius.

2) It is clear that the MS is here disarranged and that these last two notices should be transposed.

69. —————¹⁾

But, when he was ready to march, he proclaimed [his] son Honorius king. Sokr. 5. 26.

69. Anastasius was appointed 37th bishop in the church of Rome.

70. [Theodosius died, [and Arcadius [and Honorius reigned after] him. —————

69(?). ————— Arbogast killed himself ————— Ibid.

72. [Sisinnius [the Novatian], a learned man, [was distinguished] ————— Id. 30.

71. [Upon the death of Nectarius John, who is called] Chrysostom, was appointed 5th bishop in Constantinople] —————

76. [Gaisas] the Goth raised a rebellion against Arcadius; and [on fighting taking place he was defeated] in the consulship of Stilicho and Aurelian, or, [as some] say, in the following consulship. Sokr. 6. 6.

76. [At this time] some monks are sent by John to Phoenice by the king's [orders] to destroy the temples of the heathen and to break in pieces the idols and graven images. Theod. 6. 26.

78. Accusations are made against John the bishop, and he is sent into exile, and Arsacius is appointed to succeed him there as 6th bishop²⁾. Then [after] John's deposition ————— Metr. 11. 18, 19.

78. Theodore, [bishop] of M[opsouentia, a city] in U[licia], was distinguished at this time as an expounder of the Scriptures. Sokr. 6. 2.

78. In [Edessa] P[er]kido was appointed 27th bishop]. Chron. Edess. XLIV.

[The year 728. This year Rabbulo was appointed bishop of the Jacobites in the city of Edessa. Id. LI.

The year 735. This year Honorius, King of the Romans, died on the 15th day of August. Sokr. 7. 29.

The year 746. This year Rabbulo, bishop of Edessa, died, and Hibo succeeded him]. Chron. Edess. LIX.

————— and, when they were drawn up in battle array Sokr. 7. 18.

————— when Ardabu[r]ius, the Roman general, [and Areobindus and Bitia]nus, the Roman generals, slew —————

—————, are drowned in the Euphrates. The Saracens also —————

1) These fragments refer to the rebellion of Eugenius and Arbogast.

2) James is inconsistent in his reckoning of the bishops of Constantinople, since he has above described Nectarius as the 6th bishop. See p. 227 note 4.

3) M. Nis.

114. Dioskoros was appointed 24th bishop in the church of Alexandria for 8 years.

116. Leo was appointed 43rd bishop in the church of Rome for 21 years.

[The year 761. This year Theodosius, King of the Romans, died on the 11th day of July, and Marcian reigned after him.]²⁾

125. Upon the expulsion of [Domnos and Hibo Nonnos was appointed] in Edessa, [and] in Antioch Maximus, [the 41st bishop] [In Constantinople Anastolius was appointed] 13th bishop.

126. At this time

[The year 768. This year Marcian, King of the Romans, died on the 15th day of January, and Leo reigned after him.

The year 770. This year Hibo, bishop of Edessa, died, and Nonnos succeeded him.]³⁾

— — — — — shunning [the communion of the bishops who had swerved from [the faith — — — —], those of Jerusalem [appointed Theodosius] [in place of Juvenal], while those of Alexandria [appointed Timothy]. He also in like manner in many places — — — — — But the bishops who had swerved from [the faith, since] they were [not accepted] by the churches, and they would not endure their [communion], not considering their folly, — — — — [out of] desire of power make use of worldly authorities and [the sword of tyranny — — — —] to get possession of churches and sees [and the flock — — — — which] was purchased with the blood of Christ. — — — —

[The year 786. This year Leo, King of the Romans, died on the 11th day of January, and Leo his daughter's son reigned after him for less than a year; and he died, and Zenon reigned after him]⁴⁾,

— — — — — And [Peter was expelled], and [Stephen,] a Nestorian, succeeded him as] 45th [bishop. In Alexandria] on the death of [Timothy Salofastolus⁵⁾ Peter, [who is called] Mongos, [succeeded him

1) At the end of the lacuna is a fragment containing the name Bar Tsaumo.

2) EL. Nis.

3) EL. Nis. Chron. Edessa gives the date as 769. In EL. Nis. the notice is in a different hand to the rest and is absent in the Arabic version, while the name of the authority is in black instead of red.

4) EL. Nis.

5) In this lacuna is a fragment containing the name of Kalandion, and another containing the name of Patrick or 'patrickian'.

6) Clearly an error for Timothy Allouros.

as] 26th [bishop. But.] when [Zenon heard of it.] Pet[er] is expelled [after a] short [time] from Alex[andria, and] Sa[l]ofacio[us took his place.] In Jerusalem Mart[yrinus] was appointed 52nd [bishop].

[The year 802. This year Zenon, King of the Romans, died, and Anastasius reigned after him.]¹⁾

166. Sallustinus [was appointed 5]3rd bishop in Jerusalem.

166. — — — — — Kalandion of Antioch [was] also an accomplice. For this reason, when after 8 years these men had been overcome by Zenon, Kalandion also was expelled from Antioch, and Peter came in again by the king's orders.

166. Leontius and Ilous are taken and killed.

166. Theoderic came as far as Rhægion Malanthiodes(?), and he went on and passed into Thrace; and he burnt and destroyed much property and withdrew.

166. [Theoderic the tyrant entered Rome; and [Odoacer] the Anti-Cæsar, who had been appointed there by Zenon, fled before him to Ra[venna]; and [he carried off captives from — —] Italy.

166. Zenon gave orders, [and] Pelagius, [bishop of Crete,] was strangled²⁾.

167. Upon the death of [Palladius Flavian was appointed 47th bishop in Antioch.

169. [In Alexandria John was appointed] 28th bishop.

[Upon the expulsion of Euphe]minius [M]acedonius [was appointed 18th bishop in Constantin]ople³⁾.

The payment of gold⁴⁾ [was remitted] to the workmen [throughout the land] of the Romans. [A large number of locusts] came, but [did] not [do much damage. There was] a great earthquake, [and the hot spring of Abarne⁵⁾] was dried up [for three days].

176. [A comet] appeared.

177. A large number of locusts [damaged] all the crops, and [there was] a severe famine throughout the land between the rivers.

178. A great fire appeared in the northern quarter and burned throughout the night. And immediately after a short time the Huns went out and made war with the Persians.

178. Kavad came from Armenia [and encamped against] the city of Amida between the rivers, [and, when,] he had taken it, he massacred within [it eighty] thousand men.

179. Anastasius was appointed 48th [b]ishop in the church of Rome.

1) El. Nla.

2) See note on text (p. 298).

3) The fragment which follows refers to the rebellion of the Isaurians.

4) i. e. the χρυσόμυρον; cf. Evagr. 5. 89; "Josh. Styl" 81; Jo. Mal. p. 698; Theod. Lect. 2. 58.

5) See Hallier, Untersuchungen über die Edessensche Chronik p. 119.

Mich. fol.
155 v.

"Zach." 6. 81;
Mich. l. c.
"Zach." l. c.
Mich. l. c.

"Zach." l. c.
Mich. l. c.

Jo. Mal. p. 300;
Chron. Pasch. p.
606; Mich. l. c.

Chron. Edess.
LXXIV.
id. LXXVI.

Mich.
"Josh. Styl" 88;
Chron. Edess.
LXXVIII.

id. LXXXIX.

179. Elias was appointed 54th bishop in the church of Jerusalem.

180. John was appointed 29th bishop in the church of Alexandria for 11 years.

181. Simeon, bishop of Beth Arsham, was celebrated in prison at this time.

185. Paul was appointed 34th bishop in Edessa.

187. When Macedonius was banished from Constantinople, Timothy took his place as 19th bishop.

188. And in Antioch, when Flavian was banished, Severus was appointed 48th bishop.

192. Symmachos was appointed 49th bishop in Rome for 6 years.

195. In the first year of Justin Vitalian after being reconciled was killed, he and Paul the notary and Celerian his domestic.

195. In the 2nd year [of] Justin John, b[ish]op [of Con]stan-
tinople, died, and [Epiphanius] took his place [as 21st bishop].

'Zach.' 7. 4-8;
Mish. fol. 158v;
Greg. Chr. Syr.
p. 77.

Chron. Edess.
LXXXIII.

179. [Five] Roman [generals] are sent out; and they fought [against Nisibis] and could not take [it. For this reason [the city of Dara] is built on the frontier of the Romans.

188. The king gives orders [to open the coffin] of the martyr Euphe[mia and bring out] from there the ordinance laid down by the Synod of Chalcedon and burn it.

187. Vitalian rebelled [against the king]; and, when H[ypatius] went against him, he was defeated and taken prisoner by him.

188. Dioskoros was appointed 30th bishop in Alexan[dria for 8] years.

Jo. Mal. p. 411.

191. A great and terrible comet appeared in the East.

192. Elijah was banished from Jerusalem, and John was appointed 55th bishop.

191. Anastas[ius] died on [the 9th] of July.

198. John was appointed 20th bishop in Constantinople, while in Rome Hormisdas was appointed 50th bishop.

195. When Justin became king, [he accepted] the synod of Chalk[edon; and] Severus [withdrew] from Anti[och, and] Paul the Jew [was appointed 49th] bishop there. [And after] one year they banished him; and Euphrasius [was appointed] 50th bishop.

'Zach.' 8. 1.

195. Amantius the provost and Theof[kritos] and Andrew the chamberlain were put to death, because they tried to prevent the proclamation [of the Synod].

196. [Paul assembled the bish[ops] [of Syria and restored to] their churches [all those who] accepted [the S]ynod [of Chalke]don.

196. [Asklapi]os was appointed [35th] bishop in Edessa.

197. [Timothy was appointed 31st] bishop [in A]lexandria for 17 years.

199. [In Jerusalem Makari]os [was appointed] 36th bishop; after him was [Peter, the 57th bishop].¹⁾

1) James has transposed these two bishops.

201. Ephraim was appointed 51st [bi]shop [in Anti]och.
202. Anthimos was appointed 22nd bishop in Constantinople.
202. Andrew was appointed 86th bishop in Edessa.
204. Addai was appointed 37th bishop in Edessa.
205. In Rome Bonofatius was appointed 58rd bishop; and, when he soon died, John entered upon the see, the predecessor of Felix, of whom it was previously stated that he had been expelled¹⁾; and after [surviving] a short time he died, [and] Agapetos became 54th bishop.
207. [And] Justinian assembled before him the expelled [bi]shops; and Severus came to him with many others, and they speak about the peace of the churches: and they did not effect anything, because [A]gapetos prevented it.
213. Upon the departure of [A]nthimos Menas was appointed 28rd bishop in Constantinople.
195. Co[rinth] was overthrown by an earthquake²⁾.
196. The Homerites were martyred in Nigrun. 'Zach.' 5. 3. 'Dion.' (Ass. B. O. 1. 864).
196. There was a flood in Edessa. 'Zach.' 5. 4.
197. John was appointed 51st bishop in Rome; after him as the 52nd bishop was Felix.
198. Antioch and Seleukeia were overthrown in an earthquake.
199. A cross of light appeared in the sky in the northern quarter, and the church of Antioch was burnt.
200. There went out an order [from the king to] the soldiers that they should all assent [to the Synod] of Chalkedon: and in fact they assented.
201. The Persians and Saracens came as far as the districts MICH. fol. 169 r. of Antioch and Apameia.
202. There was a riot in Constantinople, and the church was ^{ibid. fol. 'Zach.' 5. 14.} burned, and Hypatius was put to death.
203. The Persians came to the land between the rivers and MICH. l. o. fought against Martyropolis, and they laid many places waste and carried off captives from them.
205. The Huns went out and carried off captives and devas- ^{'Zach.' 5. 6.} tated as far as the districts of Antioch.
206. Rufinus and Hermogenes, the master of the offices, were ^{ibid. 7.} sent by Justinian to Khosru; and he made peace for 7 years.
207. The Samaritans rebelled and set up a chief for themselves; ^{ibid. 8.} and the Romans came and massacred them.
209. Belisarius the general went and took Carthage and brought ^{ibid. 17.} the tyrant, who had rebelled there, prisoner; and with him came

1) The succession of John and Felix is mentioned in the opposite column of the same page in the MS (see p. 153), but nothing is there stated as to John being expelled, which shows that our MS is only an epitome of the work of James.

2) Evagrius (4. 8) also places the earthquake of Corinth in the reign of Justin. 'Dionysios' places it in 48 841.

'Zach.' 9. 19. also Agapetos of Rome and died in Constantinople; and Silverius took his place in Rome as 55th bishop.

197(?). The orthodox in Alexandria are divided; some [ordain Gaian, and others] The[o]dosiu[s], the] 32nd [bisho]p — — —

'Zach.' 10. 1. 214. There was a hard and severe persecution in the land between the rivers, and upon all those who would not consent to communicate with the S[ynod] of Chalkedon: and all the monks were expelled from their cloisters and lived in the open air in the frost; and the winter happened to be a hard one with much frost and snow, so that many men and animals died in it.

id. 5. 214. Ephraim assembled a synod of 182 bishops in Antioch

id. 2, 2. and anathematized the Synod: and there was a severe persecution in Amida, and many were killed.

215. Severus died.

215. Vigilus was appointed 56th bishop in Rome.

id. 185 v; Greg. Chron. Syr. p. 81. 215. [John] Philop[o]nos was celebrated in Alex[andria] at this time.

Mich. fol. 174 v. 215. Zoilos was banished from Alexandria, and Apollinarius was appointed.

217. And after Ephraim Dominus becomes 52nd bishop in Antioch.

218. Mark became 58th bishop in Jerusalem.

'Zach.' 10. 19; Mich. fol. 186 v. 220. Two bishops are now ordained in the East by those who did not assent to the Synod of Chalkedon, James and Theodore, because their bishops had failed on account of the persecution of the Chalcedonians.

225. Eutychos was appointed 24th bishop in Constantinople.

227. Amazon was appointed 88th bishop in Edessa.

'Zach.' 10. 15; Mich. fol. 184 v; Greg. p. 81. 227. There was a pestilence among oxen throughout the countries of the East for 2 years, so much so that the fields were left uncultivated for lack of oxen.

Jo. Eph. (Land Anecol. Syr. 2. 58); 'Dion.' (Rev. de l'Or. Christ. 1897); Mich. fol. 187 v. 227. In the 25th year of the reign [of] Justinian the king [the bish]ops [were assembled in Constan]tinop[le], and the synod [was held] which is called [the fifth Synod: and] he commanded them, [and they anathematized Theodoret] and Theodore [and Hib]o and their writings.

'Zach.' 10. 6; Mich. fol. 178 v; Greg. p. 70. 215. The peace between the kingdoms was broken; and the same year in Khonun¹⁾ there was a great comet in the evening for 40 days; and then in the same year, [which is the year 850] of the Greeks, Khosru went up [and carried off captives from] Soure and Berrhois and Ant[ioch] and Apameia and their territories. And the Romans [also] carried off captives from the lands of the K[urds] and the Arzanenians and the Arabs.

'Zach.' 10. 8; Mich. l. o.; Greg. l. o. 221. Khosru went up and carried off captives from Kallinik[os] and the whole of the southern portion of the land between the rivers.

1) December or January.

221. There was a great pestilence [throughout] the earth, 'Zach.' 10. 9. which began in Ethiopia [above] Egypt in the year 858 of the Greeks, while in the year 854 it spread over the whole district of the East.

224. The Romans went down [with an army] and destroyed 'Zach.' 10. 10. much property in the country [of the Persians].

226. Khosru again went and took Petra, a city in Lazica, and Id. 18; Mich. fol. 186 v. placed a garrison there.

227. Khosru went and fought against Edessa and carried off 'Zach.' 10. 11; captives from Batnai. And thenceforward it happened that the Mich. fol. 173 r.; Greg. 1. c. Romans fought against it for [a time; and after] 7 years they de- 'Zach.' 10. 12; feated the Persians and took it from [them]¹).

227. There was a great famine and scarcity throughout the 'Zach.' 10. 14; district of the East; and all this was so severe that, though many Mich. 1. c. ate men, they could not satisfy themselves. Greg. p. 81.

227. Th[eodora] the queen died.

227. Theo[dosius] and Anthimos and many archimandrites were Jo. Ep. (Zach.) summoned to Constantinople by the king [concerning] the peace of Anecd. Ag. 2 of the churches. 890.

227. The barbarians took [Rome and] utterly destroyed it; [and Vigilinus]²) fled from it [to Constantinople]. — — — —

228. The king commanded that the monks who had been driven away should return to their cloisters.

228. At this time [arose] the heresy of the Agnoetes.

Mich. fol. 186 r.

228. Pelagius was appointed 57th [bi]shop [in Rome].

229. The persecution of the believers in the East having [ceased] a little, [they ordained] for themselves as archbishop [in place of] Severus a man of Thello called Sergius of the [archive-]house; and he soon died.

Id. 4; Greg. Chron. Eccl. p. 812.

233. [In Je]rusalem Eustace was appointed 59th bishop.

235. [Jo]hn³ was appointed 89th [bi]shop [in Edessa].

236. [J]ohn was appointed 58th bishop in Rome.

236. In Antioch Anastasius was appointed 58rd bishop.

238. John of Sarmin was appointed 25th [bi]shop in Constantinople after the expulsion of Eutychos his predecessor.

240. In Edessa Epiphanius was appointed [40th] bishop³). Mich. fol. 192 v.

240. Now the orthodox had the following bishops; in Syria and Id. were James and Theodore; and in Constantinop[le] were John of Asia and Theodosius of Alexandria, who died at this time.

229. There appeared fire in the sky in the North for several days. In this way it also appeared like a terrible comet.

1) The MS is here out of order, since it is clear that this statement applies not to Edessa, which was never taken by the Persians, but to Petra, and so it in fact appears in Mich., who follows the same authority as James.

2) If a name is to be supplied, Vigilinus is the only one possible; but perhaps we should read *[[Vigilinus]]* "many people".

3) Not known from any other source.

282. There was an assembly of many monks from the East before the king concerning the peace of the churches; and with them went up also James the bishop.

286. The heresy of the Trithemites arose at this time.

286. Those evil things which were done among men by Photius

the monk.

287. The king drew up an edict concernig the faith, and ordered that no one should stir up any question about the faith at all, but that everyone should believe in accordance with the edict, and those who did not assent to it should be driven out.

289 (?). The orthodox appoint as archbishop in Syr[ia] Paul [who came from Alex[andria], who is called "of Beth Ukhome".

229 (?). [Anastasius is expelled] from Antioch, and Gregory becomes bishop.

229 (?). John is sent to Alex[andria] from Co[n]stant[inople] by the [Ch]alcedonians in succession to Ap[ollinarius]. — — — — —

[The year 886. This year Justin the Caesar made Tiberius the Caesar partner in the kingdom on the 7th of December.

The year 890. This year Justin, King of the Romans, died on the 4th of October, and Tiberius succeeded him.

The year 898. This year Tiberius, King of the Romans, died, and Maurice succeeded him.

The year 915. This year the moon was eclipsed on the night of the fifth day of the week on the 16th of July.]¹⁾

277. Severu[s], bishop of Edessa, was stoned.

277. The believers in the East made Athanasius archbishop.

279. The believers in Edessa had Paul for their bishop, while the Chalcedonians appoint Theodosius for themselves²⁾.

281. The bishops of the district of the East (and with them were monks and many people) fled to Egypt before the Persians.

285. In Alexandria Cyrus was appointed bishop for the Chalcedonians.

286. [The union] of the believers made in Alexandria³⁾.

287. The bishops are expelled — — — — —

— — — — —

— — — — —

— — — — —

— — — — —

— — — — —

— — — — —

— — — — —

— — — — —

— — — — —

— — — — —

— — — — —

— — — — —

— — — — —

— — — — —

— — — — —

— — — — —

— — — — —

277. Maurice is killed, [and] all his sons with him⁴⁾.

1) El. Nis.

2) This Paul is no doubt the translator of the hymns of Severus and others (Wright CBM. p. 336; cf. Schröder in ZDMG. 21 p. 400; Haller Untersuchungen über die Edess. Chronik p. 77). Theodosius is not known from any other source.

3) Mich. (fol. 337.r) places this union in AS 821 (AD 610), but, since he ascribes it to the action of Niketas, the date in our text (= AD 611) is more probable. The Liber Chalifarum however assigns it to 818.

4) El. Nis. (quoting James) "The year 914. This year Maurice, King of the Romans, was killed, and his wife and his sons, on the 28th of November; and Phokas reigned after him."

277. The peace between the Romans and the Persians is broken.
 278. Narses rebelled against Phokas and came to Edessa and occupied it and was besieged in it.
 280. The Persians took the city of Dara.
 282. The Persians took the fortress of Tur 'Abdin.
 284. The Persians took the city of Ami[da], also Thello, also Rhessaina.
 286. The Romans kill Phokas and make Herakl[eios] king.
 287. The Persians took Edessa.
 288. The Persians conquered the whole of Syria and Phoenice and Pa[lestine].
 289. Herakleio[s] made [his son] Constantine [Caesar].
 292. The Persians took [Egypt] and conquered [Libya].
 293. Isaiab is sent to Edessa as bishop from the land of the Persians.
 294. In Alexandria the believers ordained Andronikos bishop.
 296. [In] Alexandria Benjamin was appointed [b]ish[op] for the believers.
 296. Khosru gave orders, and Edessa went into captivity.
 300. Cyrus made a persecution against the believers in Alexandria.
 301. The believers in the East ordained John archbishop¹.
 304. Of Shahr Warz and of Boran and of Khosru [and of] Firuz and of Azruyindukhth [and of] Hojrmizd, of all of them — — — — —
 298. And [Ma]homet goes down for [purposes of traffic] to the country of Palestine and of Arabia and of Phoenice and of Tyre.
 298. There was an eclipse of the sun.
 296. The Persians carried off captives from the whole of the land of the Romans as far as Bithynia and Asia and as far as the sea of Pontus and devastated it.
 296. The kingdom of the Arabs, whom we call Saracens, began when Herakleios, King of the Romans, had reached²) his 11th year, and Khosru, King of the Persians, his 31st year.
 301. The Saracens began to make incursions into the land of Palestine.
 308. The Persians killed Khos[ru], and Shirwi became king — — — — —
 308. And the Edessenes who — — — — — returned from [captivity].
 304. Hera[kleios] and Shahr Bar[z] made [a treaty], and [the Persians] began to come out from [the land of the Romans] and [to go down to their own country]. The Jews — — — — —
 — — — — —

1) It is clear that the copyist has placed this notice too early, since the death of John's predecessor Athanasius is recorded by Elijab from James under AH 10 (881): see below.

2) Lit. "had brought"; but the construction is a strange one, and *had* is perhaps corrupt.

[The year 10. This year died Athanasius, Patriarch of the Jacobites.

The year 18. This year there was a severe pestilence throughout the districts of Syria.

The year 56. This year appeared a terrible comet in the morning; and it began on the 28th day of August and lasted till the 26th day of October.

The year 66. This year Psomiroz¹⁾, King of the Romans, came to the throne.

The year 75. This year there was a total eclipse of the sun on the first day of the week, the 5th of October, at the fifth hour of the day.]²⁾

[In the year 1019 of the Greeks in July there was a sign, and that was stars which shot or moved about in the air, which some men call falling stars. And they appeared in every part of the sky, moving about quickly and rapidly the whole night from the southern to the northern quarter, a thing never heard of before since the creation of the world. And learned and holy men, in particular James of Edessa³⁾ and Moses the son of Al Hugn, wrote with regard to them what was said at the time by those natural philosophers who teach that they are vapour, that is condensed air, and, when it ascends, it comes in contact with the fire above and is burnt. And then the questioner asked them, "Whence has all this condensed air ascended? And where is it concealed?" And they could not then return any answer at all, but were reduced to saying, "Whatever the Lord pleases he does." And the outcome of events showed that these shooting stars denoted the Arabs, who at this time entered the district of the North and slew and burnt and destroyed the district and its inhabitants.]⁴⁾

Synchronisms of James.

Constantine 32 years. Shabur 69 years.

Year 1 = 'OL 276, 1 = 21st of Constantine = 20th of Shabur.
Constantine with his brothers [24] years⁵⁾.

1) Justinian II is meant, but the name clearly stands for Apsimar. Elijah or some earlier copyist took the name Tiberius Apsimar for two Emperors and substituted the latter name for Justinian which followed. The same error occurs in his list of Emperors (Brit. Mus. Add. MS 7197 fol. 11r).

2) El. NL.

3) I. e. the continuator. James died in June 708. This fact shows that it is the chronicle, not some other work of James, which is here quoted.

[M. Nan has however called my attention to a very similar passage in 'Dion' AS 937, where the allusion to the Arabs is more in place than here. Perhaps therefore there is some error in our text, and it was really the event of 628 which James recorded.]

4) Mich.

5) The number is supplied from Michael.

Year 13 = OL 279, 1 = 1st of Constantius = 32nd of Shabur.
 [Year 37 = OL 285, 1 = 1st of Julian = 56th of Shabur.]¹⁾
 Jovian 7 months.

Year 39 = OL 285, 3 = 1st of Jovian = 58th of Shabur.
 Valentinian, the 39th king, with Valens his brother and Gratian
 14 years.

Year 40 = OL 285, 4 = 1st of Valens = 59th of Shabur.
 Ardashir, the son of Shabur, the 10th king, 3 years 8 months²⁾.

Year 51 = OL 288, 3 = 12th of Valens = 1st of Ardashir.
 Theodosius, the 40th king, 16 years 8 months.

Year 54 = AS 690 = OL 289, 3 = 1st of Theodosius =
 4th of Ardashir.

Shabur, the 11th king, 4 years 4 months.

Year 55 = OL 289, 3 = 2nd of Theodosius = 1st of Shabur.

Warahran Germanshah, the son of the elder Shabur, brother of
 Ardashir and Shabur who preceded him, the 12th king, ten years
 eleven months.

Year 59 = OL 290, 3 = 6th of Theodosius = 1st of Warahran.

Year 64 = AS 700.

Yezdegerd, the son of Shabur, the 13th king, 21 years.

Year 70 = OL 298, 3 = 17th of Theodosius = 1st of Yezdegerd.

Arcadius succeeded as 41st king together with Honorius for 13 years.

Year 71 = OL 298, 3 = 1st of Arcadius = 2nd of Yezdegerd.

[Year 84 = OL 296, 4 = 1st of Theodosius = 15th of Yez-
 degerd³⁾.]

Year 91 = OL 298, 3 = 8th of Theodosius = 1st of Warahran.]

Yezdegerd, the son of Warahran, the 15th king, 19 years.

Year 118 = OL 304, 1 = 30th of Theodosius = 1st of
 Yezdegerd.

Marcian, the 48rd king, 6 years 8 months.

Year 126 = OL 307, 1 = 1st of Marcian = 14th of Yezdegerd.

[Year 132 = OL 308, 4 = 1st of Leo = 1st of Piroz.]⁴⁾

1) This equation results from the number of years ascribed to Constantius.
 The MS is here defective.

2) The odd months of Ardashir and the next two kings are known from
 this source only. The list given by El. Nis. (Brit. Mus. Add. MS 7197 fol.
 11 v) is quoted by Nöldeke (Al Tabari p. 400) as the work of Jac. Edess.
 Elijah however, though in his list of Emperors he mentions James among other
 authorities, does not in the list of Persian kings name any source at all. More-
 over in his chronicle, in which the source of every statement is mentioned, the
 dates of the Persian kings are always quoted from a work called **تاریخ**

لویس; down to the accession of Kboara II, and in no instance from James.

3) The MS is here defective, but these two equations follow from the
 number of years ascribed to Arcadius and Yezdegerd respectively.

4) The equation for Piroz is derived from the term assigned to his pre-
 decessor and from the equation for his 23rd year, with which the MS again
 begins; that for Leo is supplied from Mich.

- Year 151 = OL 818, 3 = 1st of Zenon = 20th of Piroz¹⁾.
 Year 168 = OL 816, 3 = 13th of Zenon = 1st of Kawad²⁾.
 Anastasius the silentiary, the 47th king, 27 years.
 Year 167 = OL 817, 3 = 1st of Anastasius = 5th of Kawad.
 [Year 174 = OL 819, 3 = 8th of Anastasius = 1st of Zamasp.]³⁾
 Kawad the son of Piroz, the 17th king, ■ years.
 Year 176 = OL 819, 4 = 10th of Anastasius = 1st of Kawad.
 Year 181 = AS 820.
 Justin, the 48th king, 9 years.
 Year 194 = OL 824, 3 = 1st of Justin = 19th of Kawad.
 Year 195 = AS 830.
 Justinian, the 49th king, 38 years.
 Year 208 = OL 826, 3 = 1st of Justinian = 28th of Kawad.
 Khosru, the son of Kawad, the 16th king, 47 years.
 Year 206 = OL 827, 2 = 4th of Justinian = 1st of Khosru.
 Year 227 = AS 860.
 Justin, the 50th king, 18 years.
 Year 241 = OL 836, 1 = 1st of Justin = 86th of Khosru.
 [Year 253 = OL 839, 1 = 18th of Justin = 1st of Hormizd.
 Year 254 = OL 839, 2 = 1st of Tiberius = 2nd of Hormizd⁴⁾.
 Year 258 = OL 840, 3 = 1st of Maurice = 6th of Hormizd.
 Year 266 = OL 842, 3 = 9th of Maurice = 1st of Khosru.]⁵⁾
 Phokas, the 53rd king, 7 years 8 months.
 Year 278 = OL 845, 1 = 1st of Phokas = 13th of Khosru.
 Year 285 = AS 920.
 Herakleios, the 54th king, 32 years.
 Year 286 = OL 847, 2 = 1st of Herakleios = 21st of Khosru.
 Mahomet became first king of the Arabs for 7 years.
 Year 297 = OL 850, 1 = 12th of Herakleios = 82nd of Khosru = 1st of Mahomet.
 Shirwi, the son of Khosru, the 21st king, 9 months.
 Abu Bakhr, the 2nd king of the Saracens, 2 years 7 months.
 Year 304 = AS 940 = OL 851, 4 = 19th of Herakleios = 1st of Shirwi = 1st of Abu Bakhr.
 Ardashir, the son of Shirwi, the 22nd king of the Persians, 1 year 10 months.

1) The MS begins with the 3rd of Zenon, from which this equation is calculated.

2) The MS begins with the 4th of Kawad.

3) Supplied from Mich.

4) Mich., whose canon is defective from the 6th of Justin to the 1st of Tiberius, by assigning only 12 years to Justin equates the 1st of Tiberius with the 1st of Hormizd. The equations in the text result from the terms assigned to Justin and Khosru by James. Mich. assigns only 12 years to Hormizd, and thus falls again into line with James in the accession of Khosru II.

5) The MS begins with the 20th of Maurice and 12th of Khosru, from which these equations are calculated.

Year 305 = Ol. 352, 1 = 20th of Herakleios = 1st of Ardashir = 2nd of Abu Bakhr⁴⁾.

[AS 943 = Ol. 352, 3 = 22nd of Herakleios = 1st of daughters of Khosru = 1st of 'Umar.

AS 944 = Ol. 352, 4 = 23rd of Herakleios = 1st of others = 2nd of 'Umar.

AS 945 = Ol. 353, 1 = 24th of Herakleios = 1st of Yazdegerd = 3rd of 'Umar.

AS 954 = Ol. 355, 2 = 1st of Constans = 10th of Yazd. = 12th of 'Umar.

AS 955 = Ol. 355, 3 = 2nd of Constans = 11th of Yazd. = 1st of 'Uthman.

AS 956 = Ol. 355, 4 = 3rd of Constans = 12th (and last) of Yazdegerd = 2nd of 'Uthman.

AS 967 = Ol. 358, 3 = 14th of Constans = 1st of 'Ali and Mu'awiya.

AS 972 = Ol. 359, 4 = 19th of Constans = 1st of Mu'awiya.

AS 981 = Ol. 362, 1 = 1st of Constantine = 10th of Mu'awiya.

AS 982 = Ol. 364, 4 = 12th of Constantine¹⁾ = 1st of Yazid.

AS 997 = Ol. 366, 1 = 1st of Justinian = 1st of 'Abd Al Malikh.

AS 1007 = Ol. 368, 2²⁾ = 1st of Leontius = 11th of 'Abd Al Malikh.

AS 1010 = Ol. 369, 3 = 1st of Tiberius = 14th of 'Abd Al Malikh.

AS 1017 = Ol. 371, 1 = 1st of Justinian = 1st of Al Walid.]

4) Here the MS of James ends: what follows is taken from Mieh.

1) El. Nis. in his list of Emperors taken from "Ptolemy, Theon, James of Edessa, and trustworthy writers" (Brit. Mus. Add. MS 7197 fol. 10 v) has "Constantine and Tiberius and Herakleios his sons 9 years. Constantine alone 7 years."

2) From this point onwards the Olympiad years in Mieh. are faulty, being one year in advance of the Seleucid dates. I restore the correct reckoning in accordance with the scheme of James.

Addenda.

p. 262. According to El. Nis. (fol. 88r) the chronicle of James was written in AS 1008 (692).

p. 263. El. Nis. also cites James for the death of Phokas and accession of Herakleios (AS 921), where his sentence is in a somewhat different form from that in our MS.

Die Saptapadārthi des Śivāditya.

Von

A. Winter.

I.

The *Saptapadārthi* (of the Vaiśeṣika system) of *Śivāditya* together with its Commentary the *Mitabhāṣinī* of *Mādhava Śaṛasvatī* edited by *Rāmaśāstri Tallaṅga*, Assistant Professor, Sanskrit College, Benares (in: The Vizianagram Sanskrit Series vol. VI, Benares 1898).

Die Wichtigkeit der Saptapadārthi konnte sich nicht besser erweisen, als dadurch, dass unabhängig von einander in demselben Jahre zwei „erste Ausgaben“ von ihr erschienen sind, eine in Deutschland und eine in Indien. Es verlohnt sich deshalb wohl der Mühe, die obengenannte Ausgabe des Rāmaśāstri Tallaṅga einer kurzen Besprechung zu unterziehen.

Diese Ausgabe hat ihren besonderen Wert in der ziemlich reichhaltigen, in Sanskrit abgefassten Vorrede und in dem dem Texte beigedruckten Kommentare; in richtiger Weise hat der Hrsg. die Mitabhāṣinī gewählt, den bei weitem besten Kommentar; die Hoffnung, die ich in der praefatio meiner Ausgabe in die Worte kleidete: maior horum scholiorum pars digna est, quae typis edatur, hat sich also wider Erwarten schnell erfüllt.

Die Praefatio zerfällt in drei Teile: Untersuchungen über Śivāditya, den Verfasser des Textes, über Mādhavaśaṛasvatī, den Autor der Mitabhāṣinī, und Notizen über die gebrachten MSS. des Textes und des Kommentares. Der erste Teil gliedert sich wieder in drei Unterabteilungen, deren Inhalt Untersuchungen über den Namen des Verfassers, seine Lebenszeit und sein zweites Werk, Lakṣaṇamālā, bilden; über die verschiedenen Namen der Saptapadārthi selbst (Saptapadārthastūtre, Saptapadārthaprakaraṇa, Saptapadārthanirūpaṇa) finden sich keine Angaben.

Dass der Autor des Werkchens Śivāditya (Śivādityamiśra) heisst, steht so fest, dass das Vorkommen eines anderen Namens — R. T. findet in der Subscriptio eines MS. der Mitabhāṣinī den Namen Vyomaśivācārya als den des Verfassers der Saptapadārthi — keine Beachtung verdient.

Was die Untersuchung über Śivādityas Lebenszeit betrifft, so hat der indische Hrg., wie zu erwarten war, bedeutend mehr und bessere Zeugnisse beigebracht, als es einem deutschen Hrg. möglich gewesen wäre. Wenn die angezogenen Stellen nur andeutungsweise und nicht genau nach dem Wortlaut, wie wir es wünschen, abgedruckt sind, wenn ferner manches erwähnt ist, was zur Aufhellung der betr. litteraturgeschichtlichen Fragen ohne Belang ist, und wenn auch die Reihenfolge der beigebrachten Angaben eine andere hätte sein sollen, als sie ist, kurz, wenn auch ein deutscher Hrg. das Material richtiger und geschickter zu bearbeiten verstanden hätte, so thut das doch dem Wert der Arbeit R. T.'s nur wenig Eintrag.

Von der Verwertung des Materiales folgendes Beispiel: die Subscriptio eines Mitabhāṣinī-MS. wird benutzt zur Bestimmung der Lebenszeit des Śivāditya; im Fortgange der Untersuchung wird jedoch diese Bestimmung durch andere Subscriptionen älterer MSS. wertlos. Dass aber die obige Subscriptio zur Datierung des Autors der Mitabhāṣinī verwandt werden muss, daher bei der Datierung des Śivāditya besser fortgeblieben wäre und nur bei der Datierung des Mādhanvarasvatī hätte angezogen werden sollen, hat der Hrg. ausser Acht gelassen.

Die Untersuchung über die Person des Śivāditya stützt sich nun auf folgendes: Unter den von Bhandarkar (Report 1880/81, nicht 1882/83) durchgesehenen MSS. befindet sich ein im Besitz des Jinavardhanasūri gewesenenes Palmblatt-MS. von Udayana's Tāparyapariśuddhi (= Nyāyavārtikapariśuddhi, Aufrecht Cat. Cat.), welches auf später hinzugefügten Blättern in abwechselnder Handschrift die Jahreszahlen A. D. 1247 und 1414 enthält und den Beinamen des Śivāditya, Nyāyācārya, nennt. Darauf (warum nicht vorher?) knüpft die Untersuchung an Jinavardhanasūri, den Verfasser eines Kommentars zu Saptap., an. Jinav. hat, wie auch Bhandarkar (Report 1882/83 p. 25) mitteilt, bis samv. 1475 gelebt; demnach wäre Śivāditya vor dem 14. Jh. p. Chr. n. anzusetzen.

Ferner ergibt die schon oben erwähnte Mitabhāṣinīsubscription (1528 A. D.), dass Śivāditya spätestens im 14. oder 15. Jh. gelebt haben könnte. Nach den Ergebnissen dieser drei Angaben, des Palmblatt-MS., der Zeit des Jinavardhanasūri und der Mitabhāṣinīsubscription, wird es klar, dass gerade die umgekehrte Reihenfolge der Angaben die richtige gewesen wäre.

Das Wichtigste ist jedoch das, was folgt, die Besprechung der Notiz der Tatvacintāmaṇi des Gaṅgeśvara oder Gaṅgeśopādhyāya. In der Kalkuttaer Ausgabe dieses Werkes, p. 880, im Abschnitt über *nirvikalpakapratyakṣa*, wird Śivāditya mit Namen erwähnt; Gaṅgeśopādhyāya aber lebte im 12. Jh.; folglich wäre für Śivāditya das 12. Jh. als terminus ante quem erreicht.

Die noch weiter gehende Untersuchung scheint nicht ganz

einwandsfrei zu sein. Śrīharṣa soll im Khaṇḍana (= Khaṇḍana-khaṇḍakhāḍhya) verschiedene Lehrsätze unseres Autors erwähnen; leider zitiert R. T. nur einen einzigen, diesen einzigen aber falsch. Die angegebene Definition lautet in der Saptapad. nicht: *tattvānu-
bhūtiḥ pramā* sondern: *tattvānubhavaḥ pramā*. Ob Śrīharṣa gerade bei diesem Satze den Namen Śivāditya erwähnt, giebt R. T. nicht an. Dass Śaṅkaramiśra, der Kommentator des Khaṇḍana, den Verfasser jener Satze Nyāyācārya nennt, zwingt noch nicht zu der Annahme, damit könne nur Śivāditya gemeint sein; allerdings bezeichnet Śaṅkaramiśra den Śivāditya mit dem Namen Nyāyācārya da, wo er von ihm als dem Verfasser der Lakṣaṇamālā spricht. Die ganze Sachlage wäre aufgeklärt, wenn es der Hrg. der Mühe für wert gehalten hätte, mehrere oder alle der von Śrīharṣa dem Śivāditya zugeschriebenen Definitionen wörtlich abzudrucken. Die Lebenszeit Śrīharṣas wird auf 1094 A. D. bestimmt; Bühlers Angabe (Report 1874/75 p. 8), wonach Śrīharṣa ans Ende des 12. Jh. zu setzen ist, wird nicht berücksichtigt. Dass er vor Gaṇgeśvara gelebt hat, geht daraus hervor, dass er in der Tattvacinīkmaṇi erwähnt wird. Nun hat aber sein Lehrer Mammatabhaṭṭa unter dem Samv. 1150 (A. D. 1094) geborenen Könige Jaśaskaradeva gelebt; folglich hat Śrīharṣa selbst im 12., vielleicht bis ins 13. Jh., gelebt, was sowohl mit der Angabe des Rājasekhara bei Bühler (a. a. O.) vollkommen übereinstimmt, als auch mit dem oben gefundenen terminus ante quem. Der Hrg. setzt nun aber samv. 1150 = śāka. 889 und kommt auf diese Weise dazu, die Zeit des Śivāditya endgültig in das 9. Śāka-Jh. (10. Jh. p. Chr.) zu setzen. Hierbei erwähnt R. T. auch, dass Śivāditya, wie vor Śrīharṣa, so auch vor Udayana gelebt habe — Śrīharṣa und Udayana sind Zeitgenossen gewesen, denn sie erwähnen sich gegenseitig. — Auch diese Behauptung wird hinfällig.

Wichtig und neu ist der die Lakṣaṇamālā, das zweite Werk des Śivāditya, betreffende Abschnitt der Einleitung. Ob sie etw. eine nähere Ausführung des zweiten Teiles der Saptap. bot, der Definitionen der im ersten Teil, der *uddēśa*, aufgeführten Begriffe, oder ein ganz selbständiges Werk war, wird nicht erörtert. Die Lakṣaṇamālā wird erwähnt als von Śivāditya herrührend in dem von Pratyakṣavarṇa verfassten Kommentare der Citsukhī und in Śaṅkaramiśras oben erwähntem Kommentare zu Śrīharṣas Khaṇḍana. Der Beweis, dass diese Lakṣaṇam. ein von der Saptapad. verschiedenes Buch ist, ist klar und zwingend: in ihr war als erstes lakṣaṇa nach dem Citsukhīkommentare das des Begriffes *pramā* angeführt; die sonstigen angeblich der Lakṣaṇam. entnommenen Definitionen haben eine von der in der Saptap. angewandten verschiedene Form. —

Über Mādhavasarasvatī, den Verfasser der Mitabhāṣinī, erfahren wir leider wenig. Dass er nach Udayana und den Udayanācāryas gelebt hat, geht daraus hervor, dass er die Udayanācāryas als Gewährsmänner und den Udayana und seine Werke mit Namen nennt.

MSS. des Textes, dass man nur nach den Kommentaren und nach den Regeln des nur ausschliessenden Schlusses Ordnung hineinzubringen vermag; ich verweise auf meine Lesart. — P. 68: die angeführten Definitionen der *hetvābhāsas* stimmen hier mit den p. 29 aufgezählten Scheingründen nicht überein; vgl. meine Ausgabe adnot. 41.

Eine Kapiteleinteilung fehlt; kein MS. hat eine solche. Unangenehme Verstösse gegen die richtige Abgrenzung der Abschnitte liegen an folgenden Stellen vor: P. 27, 8 etc.: mit *atra gandha*¹⁾ beginnt ein neuer Abschnitt, der über die *gūṇas* insgesamt handelt. — P. 28, 1: mit *utkeṣapāṇḍālaya*²⁾ beginnt auch hier ein neuer Abschnitt; der Verf. geht von den *gūṇas* zu den *karmāṇi* über. — P. 37: der erste Satz: *evam sarvatra*³⁾ ist der Schlusssatz des vorhergehenden, der zweite Satz: *tatra padārthalakṣṇa*⁴⁾ ist der Anfangssatz des folgenden Abschnittes. Ein Abtrennen dieser Sätze von ihren Abschnitten, besonders aber das Zusammenfügen zweier so heterogener Sätze, ist ganz unbegründet. — P. 67: die Zeilen *upaśrityapram*⁵⁾ gehören eng zum vorhergehenden Abschnitte, die Trennung ist daher zwecklos, ebenso p. 75 die Absonderung des Abschnittes *anyonyādhava*⁶⁾ von dem vorhergehenden Absätze.

Trotz dieser Ausstellungen ist der Text brauchbar, ebenso der Text des Kommentars, der natürlich von den beiden von mir durchgesehenen MSS. der *Mitabhāṣinī* noch mehr variiert, als dies bei den Saptap.-MSS. der Fall ist.

II.

Śivāditya's Buch über die sieben Kategorien

(ins Deutsche übersetzt von A. Winter.⁷⁾)

Verehrung dem Ganeśa, Verehrung dem Śiva, dem Urgrunde der Welt, der Brücke über den Strom des Erdenlebens, dem Beherrscher aller Wissenschaften, unserem Lehrer!

A. Aufzählung.⁸⁾

I. Die Kategorien sind die Objekte der wahren Erkenntnis; es sind dies folgende sieben: Substanz, Eigenschaft, Handlung, Gattung, Besonderheit, Inhärenz und Nichtsein. 1) Substanzen sind hierbei folgende neun: Erde, Wasser, Feuer, Wind, Luft, Zeit,

1) Text, lat. Übersetzung und Noten in meinem Schriftchen „Śivāditya Saptapādārthī“ cet., Leipzig, Otto Harrassowitz 1898; Text und Kommentar (Mitabhāṣinī) in der beinahe gleichzeitig mit meiner Ausgabe erschienenen indischen Publikation des Rāmānandīy Tālaṅga in The Vīṭanagram Sanskrit Series vol. VI.

2) Die Einteilung in Kapitel und Unterabteilungen entspricht der in meiner Ausgabe angewandten.

Raum, Seele und innerer Sinn. 2) Eigenschaften giebt es vierundzwanzig: Farbe, Geschmack, Geruch, Berührung, Zahl, Mass, Besondersein, Verbindung, Trennung, Entfernung, Nähe, Verstand, Gut, Übel, Begierde, Hass, Anstrengung, Schwere, Flüssigsein, Zähsein, Spannkraft, Verdienst, Sünde und Laut. 3) Handlungen giebt es fünf: AufwärtsWerfen, AbwärtsWerfen, Zusammenziehung, Ausdehnung, Bewegung = unbestimmter Richtung. 4) Gattungen giebt es drei: höhere, niedere und mittlere. 5) Besonderheiten giebt es unendlich viele, und zwar ebenso viele als unvergängliche Substanzen existieren, mit denen sie verbunden sind. 6) Die Inkärenz ist nur von einer Art. 7) Das Nichtsein ist vierfach: das Vorhergehende, das durch Vernichtung verursachte, das absolute und das gegenseitige.

II. 1) Erde ist entweder ewig oder vergänglich; in Atomform ewig, in Produktform vergänglich. Erdprodukte sind entweder Körper oder Sinnesorgane oder Sinnesobjekte. Erdkörper, z. B. die unsrigen, sind durch die Gesichtswahrnehmung allgemein bekannt; Sinnesorgane aus Erde (Geruch) geben den Geruch an; Sinnesobjekte aus Erde sind Töpfe u. a. 2) Auch Wasser ist entweder ewig oder vergänglich; Wasseratome sind ewig, fertige Produkte aus Wasser sind vergänglich; solche Produkte sind entweder Körper oder Sinnesorgane oder Sinnesobjekte. Wasserkörper giebt es im Reiche des Varuṇa (Neptun), Sinnesorgane aus Wasser (Geschmack) geben den Geschmack an, Sinnesobjekte aus Wasser sind das Meer u. a. 3) Auch Feuer ist entweder ewig oder vergänglich, ewig in Atomform, vergänglich in Produktform. Feuerprodukte sind entweder Körper oder Sinnesorgane oder Sinnesobjekte. Feuerkörper kommen vor im Reich des Āditya (Sol); das aus Feuer bestehende Sinnesorgan (Gesicht) giebt die Farben an; Sinnesobjekte aus Feuer sind das irdische (flammende Hard-)Feuer, das himmlische, das im menschlichen Leibe und das in Bergwerken befindliche. 4) Ebenso ist der Wind entweder ewig oder vergänglich; ewig in Atomform, vergänglich in Form fertiger Produkte. Windprodukte sind entweder Körper oder Sinnesorgane oder Sinnesobjekte oder Lebenswinde (Hauche). Windkörper giebt es im Reiche des Vāyu; das aus Wind bestehende Sinnesorgan (Gefühl) giebt die Berührungen an; Wind als Sinnesobjekt verursacht die Bewegungen der Bäume u. s. w.; die Lebenshauche befinden sich im Innern des menschlichen Leibes; sie haben verschiedene Namen je nach ihren Funktionen: Ausbauch etc. Die Windstille entsteht durch eine blosse Zusammenhäufung von Wind in Atomform, aus ihr kann ein Sinnesobjekt aus Wind nicht gebildet werden. 5) Luft ist unendlich vielfach (je nach dem Raume, in dem sie sich befindet) Luft in einem Topfe u. s. w. 6) Zeit ist dreifach: Zeit der Entstehung, des Bestehens, der Vernichtung. 7) Rāṇṇe (Himmelsgegenden) giebt es elf: Ost, Südost, Süd, Südwest, West, Nordwest, Nord, Nordost, unten (Nadir), oben

(Zenith), schräg(?)¹⁾. In Wirklichkeit giebt es nur eine Luft, eine Zeit und einen Raum; wir nehmen jedoch an, dass sie vielfach sind je nach den Bedingungen, unter denen sie vorkommen. 8) Seelen giebt es zweierlei: die höchste (göttliche) und die menschlichen; die göttliche Seele ist die Gottheit selbst, sie ist nur eine; menschliche Seelen, zu denen unsere eigenen u. a. gehören, giebt es unendlich viele. 9) Auch der innere Sinn ist unendlich vielfach, weil er mit jeder einzelnen Seele zusammen vorkommt. 10) Luft, Zeit, Raum, Seele sind nur ewige Substanzen, die übrigen sind sowohl ewig als auch vergänglich.

III. 1) Es giebt sieben Farben: weiss, rot, gelb, schwarz, grün, braun und gemischt (bunt). 2) Auch der Geschmack ist siebenfach: süss, bitter, scharf, zusammenziehend, sauer, salzig und gemischt. 3) Der Geruch ist zweifach: entweder angenehm oder unangenehm. 4) Die Berührung ist dreifach: kalt, warm und lau. 5) Die Zahl ist dreifach verschieden nach Einheit, Zweiheit und Vielheit. 6) Mass vierfach: klein, gross, lang und kurz. 7) Das Besonderesein kommt entweder nur an einem Dinge vor oder an mehreren. 8) Die Verbindung ist zweifach: entweder durch eine Handlung oder durch eine Verbindung verursacht. 9) Ebenso ist die Trennung zweifach: entweder durch eine Handlung oder durch eine Trennung verursacht. 10) Die Entfernung wird entweder auf die Zeit oder auf den Raum bezogen. 11) Auch die Nähe wird entweder auf die Zeit oder auf den Raum bezogen.

12) a) Verstand begreift zweierlei unter sich: Gedächtnis und Wahrnehmung. Wahrnehmung ist doppelter Art, entweder richtig oder unrichtig; die unrichtige Wahrnehmung ist wieder zweifach, zu ihr gehören nämlich Zweifel und Irrtum. Auch die richtige Wahrnehmung ist zweifach, sie wird nämlich durch die Sinnesorgane oder durch das Schlussverfahren vermittelt. Die sinnliche Wahrnehmung wird auf sieben verschiedene Weisen gewonnen: durch die Sinnesorgane (die fünf äusseren: Geruch, Geschmack, Gesicht, Gefühl, Gehör, den inneren Sinn) und durch die Gottheit.

b) Beim Schlussverfahren sind drei Arten des Schliessens zu unterscheiden nach der dreifachen Verschiedenheit des Kennzeichens (*Viśaya*): das Schlussverfahren ist entweder nur einschliessend oder nur ausschliessend oder einschliessend und ausschliessend zugleich.

c) Dabei sind wieder zwei Arten des Schliessens zu unterscheiden: man schliesst entweder für sich oder einem anderen gegenüber. d) Die Glieder, aus denen ein einem anderen gegenüber angewandter Schluss zusammengesetzt ist, sind: Behauptung, Grund, Beispiel, Anwendung (auf den vorliegenden Fall), Schluss. Die allgemeinen Regeln, die für beide Arten von Schlüssen gelten,

1) Vgl. meine Ausgabe p. 17; *vaudeṭ* erklärt *Mādhavasārasvatī* durch *antarīkṣapradāsa* (Luftraum).

sind folgende: α) das Kennzeichen muss an dem (in der Behauptung genannten) Gegenstande vorkommen; β) das Kennzeichen muss nach allgemeiner Annahme an dem im Beispiele genannten Gegenstande vorkommen; γ) das Kennzeichen muss von dem im Gegenbeispiele genannten Gegenstande ausgeschlossen und mit ihm unverträglich sein; δ) das zu beweisende darf durch keine entgegenstehende Sinneswahrnehmung als der Behauptung widersprechend dargethan werden; ε) es darf kein Gegengrund vorhanden sein.

e) Scheingründe giebt es folgende: unvollkommene, verhinderte, ausweichende, unbestimmte (durch Sinneswahrnehmung), später berichtigte und problematische. f) Widerlegung und Traum gehören unter Zweifel und Irrtum. g) Die bestimmten und die unbestimmten Sinneswahrnehmungen gehören unter die wahren und falschen Vorstellungen. h) Ebendahin gehören auch Wiedererkennen, Verweigern, Annehmen und Gleichgültigkeit. Vermuten und Schwanken gehören unter Zweifel.

13) Ein Gut gehört entweder dem menschlichen Leben an oder ist göttlich. 14) Auch das Übel gehört entweder dem irdischen oder dem überirdischen Leben an; es entsteht aus der Gesamtheit seiner Ursachen. 15) Die Begierde ist doppelter Art; sie erstreckt sich entweder unmittelbar auf ihr Objekt (Glück) oder auf das, was dieses hervorbringt (Kranz). 16) Ebenso erstreckt sich der Hass entweder unmittelbar auf sein Objekt (Unglück) oder auf das, was dieses herbeiführt (Dornen). 17) Die Anstrengung bezieht sich entweder auf etwas Gebotenes oder auf etwas Verbotenes oder auf etwas Gleichgültiges. 18) Schwere erscheint entweder als Eigenschaft mehrerer Dinge, die zu einem Ganzen vereinigt sind, oder als Eigenschaft eines aus Teilen zusammengesetzten Dinges. 19) Das Flüssigsein ist entweder eine absolute, wesentliche oder eine zufällige Eigenschaft eines Dinges. 20) Das Zähsein gehört entweder zum Wesen seines Substrates oder beruht auf äusseren Umständen. 21) Die Spannkraft umfasst Schnelligkeit, Gedächtniskraft und Elastizität. 22) Verdienst ist das, was entweder antreibt oder abhält. 23) Die Sünde wird entweder durch Bestrafung oder durch Anbetung und andere gute Werke aufgehoben. 24) Der Laut ist entweder artikuliert oder unartikuliert.

25) Von diesen genannten Eigenschaften sind vergänglich: Geruch, Verbindung, Trennung, Entfernung, Nähe, Gut, Übel, Hass, Spannkraft, Verdienst, Sünde und Laut; die übrigen sind sowohl ewig als auch vergänglich. 26) Verbindung, Trennung, Gut, Übel, Hass, Spannkraft, Verdienst, Sünde und Laut sind nicht immer mit demselben Substrate verbunden; Verstand, Begierde und Anstrengung sind entweder immer mit demselben Substrate verbunden oder nicht; die übrigen Eigenschaften sind immer mit denjenigen Substraten verbunden, zu deren Wesen sie gehören.

IV. Das Aufwärtswerfen und die übrigen Handlungen be-

ziehen sich entweder auf Gebotenes oder auf Verbotenes oder auf Gleichgültiges.

V. Die Gattung beruht entweder auf der Gleichheit der wesentlichen Eigenschaften (der in ihr zusammengefassten Unterarten oder Einzeldinge), oder auf der Gleichheit anderer, unwesentlicher Merkmale (logische Gattung). Gattungen der ersten Art (Wesensgattungen) sind: Sein, Substanzsein, Eigenschaftsein; logische Gattungen: Reifsein u. a.

VI. Das vorausgehende Nichtsein und seine übrigen Arten sind unendlich vielfach, weil die (positiven) Dinge unendlich vielfach sind, auf welche das Nichtsein bezogen werden kann.

VII. Mitte ist Nichtsein von Entfernung und Nähe. Auch Finsternis ist eine Art Nichtsein. Die Bedeutung eines Dinges beruht auf seinem Wesen. Das (durch Unterscheidungsmerkmale) Bezeichnete vereinigt in sich das zu unterscheidende (charakterisierende) Merkmal, das zu charakterisierende Objekt und die Verbindung dieser beiden. Ähnlichkeit beruht auf einer logischen Gattung. Leichtsein ist Nichtsein von Schwere. Auf dieselbe Weise (wie hier) sind auch andere Begriffe (die man sonst als Kategorien auffasst), unter die angeführten sieben Kategorien einzurechnen; z. B. Zahl unter die Kategorie Eigenschaft.

VIII. Ursache ist das, was im Vorhergehenden bei den Substanzen als ewig bezeichnet worden ist (die nur ewigen und die in Atomform ewigen Substanzen II. 10)); das Vergängliche ist entweder Ursache oder Produkt. Es giebt drei Arten von Ursachen: inhaerierende (stoffliche), nicht inhaerierende (nächste) und wirkende (Instrumental-) Ursachen.

Andere Einteilungen der Kategorien, Substanzen u. a. w. sind von selbst zu erschliessen.

IX. Die Erkenntnis des wahren Wesens dieser Kategorien ist die Ursache der ewigen Glückseligkeit. Das Wesen eines Dinges beruht auf einer Daseinsform, die nicht durch eine Übertragung von etwas ausserhalb des Dinges Gelegentlich mit ihm verknüpft wird, sondern von vorn herein mit ihm selbst aufs engste verbunden ist. Die Erkenntnis dieses Wesens kann auf vierfache Weise geschehen: durch Überlieferung (Geschriebenes oder Gehörtes), Überlegung, Betrachtung und sinnliche Vergegenwärtigung. Die ewige Glückseligkeit selbst besteht in dem Nichtsein aller Übel, welches erreicht wird durch die Vernichtung und zugleich besteht mit der Vernichtung aller Ursachen der falschen Erkenntnis, wobei diese Ursachen vernichtet werden durch die Ursachen der wahren Erkenntnis. Es giebt einundzwanzig Arten von Übeln: die Körper, die sechs Sinnesorgane, die sechs Arten von Sinnesobjekten (die durch die sechs Sinnesorgane wahrgenommen werden), die sechs Arten der Erkenntnis (die entstehen durch die Verbindung der Sinnesorgane mit dem entsprechenden Sinnesobjekten), die Güter, die Übel.

B. Definitionen.

X. Da die vollkommene Erkenntnis, die auf der Erkenntnis von dem wahren Wesen der Kategorien beruht, erreicht wird durch Definitionen, so sollen jetzt die Definitionen (der in der Aufzählung genannten Begriffe) angeführt werden. Eine Definition kommt nun aber zu stande (durch ein besonderes Merkmal oder) durch den besonderen (Haupt-)Grund des nur ausschliessenden Schlussverfahrens. Ein solcher Schluss hat folgende Form:

das besondere (Unterscheidungs-)Merkmal kommt anderen (als den in Frage stehenden) Dingen nicht zu,

denn es ist gleich dem Hauptgrunde des nur ausschliessenden Schlusses;

was auch anderen Dingen zukommt, das ist auch nicht gleich diesem besonderen Grunde, z. B. das Versensein mit Rauch;

nun verhält es sich aber bei den besonderen Merkmalen nicht so; wenn also jemand behauptet, dass das besondere Merkmal nicht gleich ist jenem Grunde und auch anderen Dingen zukommt, so hat er Unrecht;

folglich kommt das besondere Merkmal anderen Dingen (als den in Frage stehenden) nicht zu.

In dieser Weise muss immer die Gültigkeit der Definitionen durch ein Schlussverfahren geprüft werden.

XI. Die Definitionen der Kategorien sind folgende: 1) Substanz gehört zur Gattung Substanzsein, hat Eigenschaften und ist inhärente Ursache. 2) Eigenschaft gehört zur Gattung Eigenschaftsein, umfasst in sich Unterarten (die einzelnen Eigenschaften), kommt den Handlungen nicht zu, und kann nie inhärente Ursache sein. 3) Handlung gehört zur Gattung Handlungsein und ist die nächste Ursache für den Anfang von Verbindungen und Trennungen. 4) Gattung ist ewig, und, während sie selbst nur eine ist, inhärieren viele Dinge zugleich in ihr. 5) Besonderheit kann nicht Gattung sein und haftet an einem Dinge. 6) Inhärenz ist eine ewige Verbindung. 7) Nichtsein ist ein Begriff, dessen Erkenntnis vermittelt wird durch die Erkenntnis des seienden, dem Nichtsein entgegengesetzten Dinges, auf welches das Nichtsein bezogen wird.

XII. 1) Erde umfasst die Gattung Erdessein und hat Geruch (als besondere (Haupt-)Eigenschaft). 2) Wasser umfasst die Gattung Wasserein und hat kalte Berührung. 3) Feuer umfasst die Gattung Feuersein und hat heisse Berührung. 4) Wind gehört zur Gattung Windsein, ist farblos und hat (weder kalte noch heisse) Berührung. 5) Luft ist diejenige Substanz, deren (besondere) Eigenschaft der Laut ist. 6) Zeit ist diejenige Substanz, an der die nächste Ursache für Entfernung und Nähe haftet, die durch Umdrehungen der Sonne entstehen, ist aber nicht das materielle

Substrat, an dem Entfernung und Nähe vorkommen. 7) Raum ist diejenige Substanz, an der die nächste Ursache für die durch eine Verbindung mit der Sonne nicht hervorgebrachten Entfernungen und Nahen haftet, ist aber nicht das materielle Substrat dieser Eigenschaften. 8) Seele umfasst die Gattung Seelesein, ihre (besondere) Eigenschaft ist Verstand. 9) Innerer Sinn gehört zur Gattung Sinnsein, hat keine Berührung und ist die gemeinsame Grundlage der Handlungen.

XIII. 1) Farbe ist diejenige Eigenschaft, welche die Gattung Farbesein umfasst und nur durch den Gesichtssinn wahrgenommen wird. 2) Geschmack diejenige, welche zur Gattung Geschmacksein gehört und durch den Geschmack wahrgenommen wird. 3) Geruch diejenige, welche zur Gattung Geruchsein gehört und durch den Geruchssinn wahrgenommen wird. 4) Berührung diejenige, welche zur Gattung Berührungsein gehört und nur durch den Gefühlssinn wahrgenommen wird. 5) Zahl gehört zur Gattung Zahlsein und ist die besondere Ursache für die Anwendung des Zählens. 6) Mass gehört zur Gattung Massesein und ist die besondere Ursache für die Anwendung des Messens. 7) Besonderesein gehört zur Gattung, welche allem Besonderesein umfasst und ist die besondere Ursache zur Anwendung der Ausdrücke, je einer, je zwei u. s. f. 8) Verbindung umfasst die Gattung Verbindungsein und ist eine vergängliche Verknüpfung. 9) Trennung gehört zur Gattung Trennungsein und ist die besondere Ursache dafür, dass man von Getrenntem spricht. 10) Entfernung gehört zur Gattung Entfernungsein und ist die besondere Ursache dafür, dass man von Entferntem spricht. 11) Nähe gehört zur Gattung Nähesein und ist die besondere Ursache dafür, dass man von Nahem spricht. 12) Verstand umfasst die Gattung Verstandsein und ist eine Art Licht, das in der Seele wohnt. 13) Gut umfasst die Gattung Gutsein und wird erkannt an dem ihm selbst innewohnenden Glücke. 14) Übel gehört zur Gattung Übelsein und wird erkannt an dem ihm selbst anhaftenden Unglücke. 15) Begierde umfasst die Gattung Begierdesein und hat als besonderes Merkmal das Verlangen. 16) Hass umfasst die Gattung Hasssein und hat als wesentliche Eigenschaft das Aufflammen. 17) Anstrengung umfasst die Gattung Anstrengungsein und ist die besondere Ursache dafür, dass man von Anstrengung spricht. 18) Schwere umfasst die Gattung Schweresein, kommt an einem Dinge vor und ist die nächste Ursache für den Anfang des Fallens. 19) Fließigsein umfasst die allem Flüssigsein übergeordnete Gattung, kommt an einem Dinge vor und ist die nächste Ursache für den Anfang des Fließens. 20) Zähsein umfasst die jedem einzelnen Zähsein übergeordnete allgemeine Gattung, kommt dem Flüssigsein nicht zu und ist die besondere Ursache des Sichzusammenballens. 21) Spannkraft ist diejenige Eigenschaft, welche die Gattung Spannkraftsein umfasst und den Zustand (ihres Substrates) wiederherzustellen be-

strebt ist, aus dem sie selbst hervorgegangen ist. 22) Verdienst umfasst die Gattung Verdienstsein und ist die besondere Ursache des Guten. 23) Sünde umfasst die Gattung Sündesein und ist die besondere Ursache des Übels. 24) Laut ist diejenige Eigenschaft, welche zur Gattung Lautsein gehört und durch das Gehör wahrgenommen wird.

XIV. AufwärtsWerfen ist diejenige Mandlung, welche die allem AufwärtsWerfen übergeordnete allgemeine Gattung umfasst, und die Ursache zur Verbindung des aufwärts zu werfenden Dinges mit einem höher gelegenen Orte. AbwärtsWerfen ist diejenige Handlung, welche die jedem einzelnen AbwärtsWerfen übergeordnete allgemeine Gattung umfasst, und die Ursache zur Verbindung des abwärts zu werfenden Dinges mit einem niedriger gelegenen Orte. Zusammenziehung diejenige, welche die allen einzelnen Zusammenziehungen übergeordnete allgemeine Gattung umfasst und Krümmungen hervorbringt. Ausdehnung diejenige, welche die allen einzelnen Ausdehnungen übergeordnete allgemeine Gattung in sich schliesst und die gerade Richtung erzeugt. Bewegung diejenige, welche die Gattung Bewegungsein enthält und die Ursache ist für die Verbindung des zu bewegenden Dinges mit einem unbestimmten Orte.

XV. Eine höhere Gattung ist diejenige, welche in anderen (niederen oder mittleren) Gattungen inhäriert, in der selbst aber andere Gattungen nicht inhärieren. Eine niedere Gattung ist diejenige, in der andere (höhere) inhärieren, die selbst aber in anderen nicht inhäriert. Eine mittlere Gattung ist diejenige, die selbst in anderen (niederen, ihr untergeordneten) Gattungen inhäriert, in der aber auch andere (ihr übergeordnete) inhärieren.

XVI. Das frühere (dem Bestehen des Dinges vorausgehende) Nichtsein ist dasjenige, welches anfangslos ist, aber ein Ende hat; das durch Vernichtung hervorgebrachte (spätere, nach der Existenz des Dinges angenommene) ist das, welches einen Anfang hat, aber endlos ist; das absolute Nichtsein, auch Verbindungs-nichtsein genannt, ist dasjenige, welches sowohl anfangslos als endlos ist; gegenseitig das, welches die Identität verschiedener Dinge verneint.

XVII. Ewig ist das, was nie vernichtet werden kann; vergänglich das, was der Vernichtung anheimfällt. Ein Atom ist unteilbar und mit Handlung verbunden. Der Teil ist die stoffliche Ursache des (ganzen) Dinges. Das vollendete (vollkommene) Ding ist Substanz in Form eines fertigen Produktes, das zur Bildung eines anderen Dinges nicht als Teil beiträgt. Das fertige Produkt ist charakterisiert durch sein eigenes früheres Nichtsein, dessen kontradiktorisches Gegenteil es selbst ist. Der menschliche Körper ist ein solches Produkt und die gemeinsame Grundlage der Empfindungen. Empfindung ist Wahrnehmung des Guten oder Übels, die in dem, der die betreffende Empfindung hat,

vorkommen. Die gemeinsame Grundlage der Empfindungen ist das, mit dem eng verbunden die Seele das Gut oder Übel empfindet. Das Sinnesorgan ist die Ursache der Erkenntnis und nimmt die Sinnesobjekte wahr. Das Sinnesobjekt ist die Ursache dafür, dass die Seele empfindet.

XVIII. Das irdische Feuer, (die lebhafte Flamme u. a.) ist dasjenige, dessen Brennmaterial aus Erdstoffen besteht; das himmlische (der Blitz u. a.) das, dessen Brennmaterial aus Wasser besteht; das Leibesfeuer (die Ursache der Verdauung) ist dasjenige, dessen Brennmaterial sowohl Erde als Wasser sind; das Bergwerksfeuer ist dasjenige, welches kein Brennmaterial hat, z. B. Gold u. a.

XIX. Die Entstehung (eines Dinges) hängt davon ab, ob alle zu seiner Hervorbringung notwendigen Ursachen zu gleicher Zeit vorhanden und wirksam sind; sie sind zu gleicher Zeit vorhanden, wenn sie, obwohl sie mehrere sind, in einem und demselben Augenblick zusammentreffen. Ein Augenblick ist ein Zeitabschnitt, der bestimmt ist durch eine Handlung, die verbunden ist mit dem früheren Nichtsein einer Trennung, die nicht durch eine andere Trennung, sondern durch eine Handlung hervorgebracht wird; augenblicklich (oder unmittelbar vorübergehend) ist das, was nur einen Augenblick dauert. Das Bestehen (eines Dinges) fällt zusammen mit dessen Gegenwart; ein gegenwärtiges Ding aber ist dasjenige, welches seinem eigenen Wesen entspricht und befreit ist von seinem eigenen früheren Nichtsein, mit dem es vorher behaftet war; oder auch das, welches bezogen wird auf das frühere Nichtsein des durch das gegenwärtige Ding selbst hervorgerufenen Dinges. Vernichtung ist Untergang.

XX. Die menschliche Seele ist diejenige, welche dadurch zu Erkenntnissen kommt, dass sie mit dem Körper verbunden ist.

XXI. Das Zusammenvorkommen des inneren Sinnes mit jeder einzelnen Seele besteht darin, dass durch Verdienste oder Sünden, die in den einzelnen Seelen inhärieren, der Sinn (der die Güter und Übel, die Wirkungen der Verdienste und Sünden, wahrnimmt), mit der Seele verbunden wird.

XXII. 1) Die sieben Farben, die weiße u. s. w. werden durch die betreffenden Gattungen definiert, zu denen sie gehören. 2) Die sieben Geschmacksarten, der süsse u. s. w., werden ebenfalls durch die betreffenden Gattungen definiert. 3) Der angenehme und der unangenehme Geruch werden ebenfalls durch die den beiden Geruchsarten übergeordneten allgemeinen Gattungen definiert. 4) Die Berührungen, die kalte u. s. w., durch die betreffenden Gattungen. 5) Die Zahlen, die Einheit u. s. w. durch die Gattung der Einheit u. s. w. 6) Die Masse, das kleine u. s. w., durch ihre Gattungen. 8) Durch eine Handlung hervorgebracht ist diejenige Verbindung, deren nächste Ursache eine Handlung ist; durch eine Verbindung hervorgebracht diejenige,

deren nächste Ursache eine Verbindung ist. 9) Durch eine Handlung hervorgebracht ist diejenige Trennung, deren nächste Ursache eine Handlung ist; durch eine Trennung hervorgebracht diejenige, deren nächste Ursache eine Trennung ist. 10) 11) Auf die Zeit bezogen sind Entfernung und Nähe, wann sie durch die Umdrehung der Sonne entstehen; auf den Raum bezogen dann, wann sie nicht durch eine Verbindung mit der Sonne entstehen.

12) a) Das Gedächtnis (-Erkennen) ist dasjenige Erkennen, dessen besondere (Haupt-)Ursache die Erinnerungskraft ist; jede andere Art von Erkenntnissen ist Wahrnehmung. Die richtige oder wahre Erkenntnis beruht auf der Wahrnehmung des wahren Wesens (des betreffenden Dinges); die falsche Erkenntnis beruht auf der Wahrnehmung des nicht wahren Wesens. Der Zweifel ist eine unsichere Erkenntnis; der Irrtum ist eine sichere Erkenntnis des nicht wahren Wesens. Die richtige sinnliche Wahrnehmung ist diejenige Wahrnehmung des wahren Wesens eines Dinges, bei der die Mittel der Erkenntnis für sich selbst nicht erkannt werden (wie das beim Schlussverfahren geschieht). Mittel der Erkenntnis ist, was immer zugleich besteht mit der wahren Erkenntnis. Ein sinnliches Beweismittel ist das, was immer zusammen besteht mit der durch Sinneswahrnehmung gewonnenen Wahrheit; dies geschieht durch die Gottheit, den Geruch, den Geschmack, das Gesicht, das Gefühl, das Gehör und den inneren Sinn.

b) Das Schliessen ist ein Verfahren, das charakterisiert ist durch eine Wahrheit, die durch eine logische Erkenntnis vermittelt wird; das Schlussverfahren beruht auf der Erkenntnis eines Kennzeichens, die den Inhalt hat, dass das Kennzeichen Merkmal des Subjektes (des in Rede stehenden Gegenstandes) ist, und dass immer in steter Begleitung mit dem zu Beweisenden (Prädikate) vorkommt. Die stete Begleitung (*vyāpti*) ist eine Art Verbindung zwischen dem stets Begleitenden (*vyāpaka*) und dem stets Begleiteten (*vyāpya*), bei der kein besonderer Fall (*upādhi*) als Bedingung der steten Begleitung in Betracht kommt. Das Kennzeichen ist Merkmal oder Attribut des Subjektes, wenn das stets Begleitete mit dem Subjekte verbunden ist. Das stets Begleitende ist gleich dem zu Beweisenden; das stets Begleitete ist das Kennzeichen selbst. Ein besonderer Fall tritt ein, wenn eine besondere Bedingung nicht stets zusammen vorkommt mit dem beweisenden Kennzeichen, sondern nur immer mit dem zu Beweisenden.

Das Schlussverfahren ist nur einschliessend, wenn das Kennzeichen Attribut des Subjektes ist, immer zusammen vorkommt mit dem im (positiven) Beispiele genannten Gegenstande, ein (negatives) Gegenbeispiel nicht vorhanden ist, das zu Beweisende nicht durch eine entgegenstehende sinnliche Wahrnehmung widerlegt wird, und ein genügender Gegenbeweis nicht vorhanden ist.

Das Schlussverfahren ist nur ausschliessend, wenn das Kennzeichen Attribut des Subjektes ist, ein (positives) Beispiel nicht vorhanden ist, das genannte Kennzeichen dem im (negativen) Gegenbeispiele genannten Gegenstande nicht zukommen kann, das zu Beweisende durch eine entgegenstehende sinnliche Wahrnehmung nicht widerlegt wird, und kein genügender Gegenbeweis vorhanden ist. Das Schlussverfahren ist sowohl einschliessend als ausschliessend, wenn das Kennzeichen Attribut des Subjektes ist, immer zusammenvorkommt mit dem Beispielsubjekte, nicht zukommt dem Gegenbeispielsubjekte, das zu Beweisende durch keine entgegenstehende Sinneswahrnehmung widerlegt wird, und kein genügender Gegenbeweis vorhanden ist.

Subjekt ist dasjenige, dessen Verbundensein mit dem zu Beweisenden (Prädikate) fraglich ist (und oben erörtert wird). Subjekt im (positiven) Beispiele ist das, dessen Verbundensein mit dem zu Beweisenden bestimmt und unzweifelhaft ist. Subjekt im (negativen) Gegenbeispiele ist das, dessen Verbundensein mit dem zu Beweisenden unmöglich ist.

c) Der für die schliessende Person selbst vollzogene Schluss kommt zustande nicht durch sprachliche Wörter, sondern durch die blosse Bedeutung von Wörtern; der für andere Personen zu deren Überzeugung vollzogene Schluss dagegen durch den Gebrauch von sprachlichen Wörtern. Das Wort selbst ist (eine Art) Schluss, weil es ein unsichtbarer Gegenstand des Schliessens ist, und weil es (als Kennzeichen mit den anderen im Satze gebrauchten Wörtern) ein bestimmtes Verhältnis (des Aufeinanderbezogenseins) bildet.

d) Die Behauptung gibt an, dass das Subjekt (der in Frage stehende Gegenstand) mit dem zu Beweisenden (und Behaupteten, dem Prädikate) verbunden ist; der Grund gibt an, dass das Kennzeichen Attribut des Subjektes ist, (es gegenwärtig begleitet); das (positive) Beispiel führt allgemein eine stete Begleitung (ein stetes Zusammenmitedavorkommen zweier Dinge) an, durch die gezeigt werden soll, dass das zu Beweisende in steter Begleitung mit dem Beispielsubjekte vorkommt; die Anwendung (des Beispiels auf das vorliegende Subjekt der Behauptung) gibt an, dass das Kennzeichen, ebenso wie beim Beispielsubjekte, so auch beim Hauptsubjekte in steter Begleitung mit dem zu Beweisenden vorkommt; der Schluss stellt fest, dass das zu Beweisende bestimmt am Subjekte vorhanden ist, indem zugleich die Verbindung mit dem Kennzeichen ausgesprochen wird.

e) Scheingründe entstehen, wenn die Glieder des Schlusses mangelhaft sind. Der unvollkommene Grund ist der, durch den keinerlei Sicherheit erreicht wird; der verhinderte Grund ist der, bei dem das genannte Kennzeichen nicht nur am Subjekte, sondern auch an einem Gegenbeispielsubjekte vorkommt; ausweichend ist ein Grund, wenn das Kennzeichen an allen drei

Subjekten (dem der Behauptung, dem des positiven Beispiels und dem des negativen Gegenbeispiels) vorkommt; unbestimmt ist ein Grund, wenn das Kennzeichen lediglich am Subjekte vorkommt und so zur Begründung des zu Beweisenden nicht genügt; zweifelhaft, wenn sich auf gleiche Weise einerseits zwar das zu Beweisende, andererseits aber auch dessen Gegenteil beweisen lässt; später berichtigt, wenn durch eine Sinneswahrnehmung, deren Beweiskraft stärker als der Grund selbst ist, das Gegenteil des zu Beweisenden dargethan werden kann.

f] Die Widerlegung besteht darin, dass die etwas behauptende Person die Existenz dessen zuzugeben gezwungen wird, das immer zugleich besteht mit dem Gegenteil des von ihm Behaupteten. Dieses Eingeständnis besteht in der Zulassung einer Negierung, die deshalb erfolgt, weil immer die Negierung des einen (des Grundes) die Negierung des anderen (des begründeten) nach sich zieht. Der Traum ist (eine Art) Erkenntnis, die in dem durch den Schlaf beeinflussten (verdorbenen) inneren Organ entsteht; der Schlaf besteht in einem Verweilen des inneren Sinnes, der nicht durch Verdienste unterstützt wird, die aus Betrachtungen entstanden sind, an einem übersinnlichen Orte.

g] Unbestimmt ist eine Erkenntnis, wenn sie lediglich (die Existenz oder) das Wesen ohne dessen Besonderheiten erfasst; (bestimmt ist die Erkenntnis, wenn sie auch die besonderen Merkmale (des betreffenden Dinges), erfasst.

h] Wiedererkennen ist das (geistige) Erfassen einer Sache (oder Person) als identisch mit der in einer früheren Zeit gekannten. Die Verweigerung (eines Gegenstandes) beruht auf der Erkenntnis davon, dass der Gegenstand Übel verursacht. Die Annahme (eines Gegenstandes) beruht auf der Erkenntnis, dass er Gutes verursacht. Gleichgültigkeit entsteht den Gegenständen gegenüber, die weder Gutes noch Übles bringen. Schwanken ist eine unsichere nach zwei Seiten (Möglichkeiten) neigende Erkenntnis.

18) Ein Gut ist irdisch, wenn es abhängig ist von Mitteln, die man durch Anstrengung erreichen kann; es ist überirdisch, wenn es abhängig ist von Mitteln, die man durch einen Wunsch erreichen kann. 19) Flüssigsein ist absolut, wenn es nicht durch eine Verbindung (des mit dieser Eigenschaft versehenen Dinges) mit Feuer zustande kommt; es ist zufällig, wenn es durch eine Verbindung (des vorher mit dieser Eigenschaft des Flüssigseins nicht behafteten Dinges) mit Feuer entsteht. 21) Die Schnelligkeit ist diejenige (Art der) Spannkraft, welche durch eine Handlung entstanden ist; Erinnerungskraft diejenige, welche durch Erkenntnisakte entsteht; die Elastizität ist diejenige Spannkraft, welche das Geraderichten eines in eine gekrümmte Lage gebrachten Dinges verursacht. 26) Nicht immer an demselben Substrata kommen diejenigen Eigenschaften vor, welche an ebendenselben Dingen haften,

an denen ihr eigenes Nichtsein sich befinden kann; die von diesen verschiedenen Eigenschaften haben immer dasselbe Substrat.

XXIII. Handlungen sind geboten, wenn sie Verdienste, verboten, wenn sie Sünden, gleichgültig, wenn sie weder Verdienste noch Sünden hervorbringen.

XXIV. Die auf den wesentlichen Eigenschaften beruhenden Gattungen sind Geschlechtsgattungen, bei denen keine Hindernisse die Bildung der Gattung verbieten; logische Gattungen sind diejenigen, bei denen derartige Hindernisse vorkommen.

XXV. Die Finsternis ist ein Nichtsein (das Erblickens), das auf fälschlich angenommener schwarzer Farbe beruht. Eine Verbindung mit Erkenntnis besteht, wenn (das zu erkennende Ding) Objekt des Erkennens ist. Erkennbar ist, was in bestimmter Weise durch die Erkenntnis seines wahren Wesens charakterisiert werden kann. Wenn wir die Eigenschaften und die übrigen Kategorien zählen, so werden die Zahlen mit den Eigenschaften u. s. w. indirekt verbunden; deshalb beruht die Anwendung der Zahlen auf dieser indirekten Verbindung.

XXVI. Ursache ist, was zur Erzeugung eines Gegenstandes (Produktes) beiträgt; eine materielle (inhärierende, direkte) Ursache ist diejenige, die zur Hervorbringung eines Gegenstandes beiträgt, in dem diese Ursache selbst (z. B. als Stoff) inhäriert; eine nicht materielle (nicht, indirekte, nicht inhärierende) Ursache ist diejenige, die zur Herstellung des Gegenstandes wirklich beiträgt und mit der materiellen Ursache indirekt verbunden ist; die von diesen beiden Arten von Ursachen verschiedenen Ursachen sind Instrumentalursachen.

Körperlich ist eine Substanz, wenn sie eine gewisse Ausdehnung hat, die durch bestimmte Größenverhältnisse angegeben wird; unkörperlich ist eine Substanz, wenn das nicht der Fall ist. Die Gesamtheit der Ursachen ist das, wodurch das (noch) nicht fertige Produkt charakterisiert wird.

Die Aufzählung ist die Angabe der Kategorien (und ihrer Unterabteilungen) durch den blossen Namen (ohne Definitionen der Begriffe).

XXVII. In Erde inhärieren folgende Eigenschaften: Farbe, Geschmack, Geruch, Berührung, Zahl, Mass, Besonderssein, Verbindung, Trennung, Entfernung, Nähe, Schwere, Flüssigsein und Spannkraft. In Wasser inhärieren Farbe, Geschmack, Berührung, Zahl, Mass, Besonderssein, Verbindung, Trennung, Entfernung, Nähe, Schwere, Flüssigsein, Zähigkeit und Spannkraft. In Feuer: Farbe, Berührung, Zahl, Mass, Besonderssein, Verbindung, Trennung, Entfernung, Nähe, Flüssigsein und Spannkraft. In Wind: Berührung, Zahl, Mass, Besonderssein, Verbindung, Trennung, Entfernung, Nähe und Spannkraft. In Luft: Zahl, Mass, Besonderssein, Verbindung, Trennung und Laut. In Zeit

und Raum: Zahl, Mass, Besondersein, Verbindung und Trennung. In der Seele: Zahl, Mass, Besondersein, Verbindung, Trennung, Verstand, Gut, Übel, Begierde, Hass, Anstrengung, Spannkraft, Verdienst und Sünde. Im inneren Sinn: Zahl, Mass, Besondersein, Verbindung, Trennung, Entfernung, Nähe und Spannkraft. Handlung inhäriert in körperlichen Substanzen und ist vergänglich. Gattungen inhärieren in Substanzen, Eigenschaften und Handlungen. Besonderheiten in den ewigen Substanzen. Inhärenz und Nichtsein inhärieren nirgends. Die Substanz in Produktform dagegen inhäriert in den Teilen dieses Produktes; die Substanzen, welche nicht Produktform haben, inhärieren nirgends.

XXVIII. Die Vernichtung einer Substanz (in Produktform) geschieht durch die Vernichtung der materiellen oder der nächsten Ursache; die Vernichtung der Eigenschaft durch Vernichtung der stofflichen oder der nächsten oder der Instrumentalursache, oder durch andere (entgegengesetzte) Eigenschaften; die Vernichtung der Handlung durch Vernichtung der stofflichen oder nächsten Ursache und durch spätere Verbindungen; die des früheren Nichtseins durch die Gesamtheit der Ursachen, welche das dem Nichtsein entgegengesetzte (positive) Ding hervorbringen (auf welches das Nichtsein bezogen wird); die des gegenseitigen Nichtseins durch die Vernichtung des einen von den zwei Dingen, die im gegenseitigen Nichtsein stehend gedacht werden.

Die Entstehung der Substanzen, Eigenschaften, Handlungen erfolgt durch die (nötigen) inhärenten, nicht inhärenten und Instrumentalursachen; und zwar ist unter diesen drei die inhärente Ursache die Substanz, die nicht inhärenten Ursachen für Substanzen und Handlungen sind die Verbindungen; die nicht inhärenten Ursachen der Eigenschaften sind teils andere Eigenschaften derselben Art, teils andere Eigenschaften anderer Art, teils Handlungen. Allen gemeinsame Instrumentalursache ist die Gottheit, das Schicksal u. a. Die Entstehung des gegenwärtigen und des späteren (durch Vernichtung entstandenen) Nichtseins beruht lediglich auf Instrumentalursachen.

XXIX. Alle folgenden Sätze sind leicht verständlich. Charakterisiert ist etwas, was von (der Identität mit) anderen Dingen ausgeschlossen ist; charakterisierend (Attribut) ist das, was ausschliesst und mit dem, zu charakterisierenden eine gemeinsame Grundlage hat, immer mit ihm zusammen vorkommt. Das immer zusammen Vorkommende wird ausgedrückt durch die Endungen desselben Kasus. Nebenbezeichnung (Accidens) ist das, was ein Ding ebenfalls unterscheidet, aber nicht immer mit ihm zusammen vorkommt; was nicht immer zusammen vorkommt, wird durch die Endungen verschiedener Kasus ausgedrückt. Die Bestimmung des Immerzusammenvorkommens und sein Gegenteil beruht auf einer indirekten Verbindung mit der Gattung des betreffenden Dinges.

Die allgemeine Durchdringung besteht in dem Verbundensein mit allen körperlichen Substanzen. Äusseres Zusammensein besteht in der Verbindung zweier Dinge, die sich (auch nach ihrer Verbindung) deutlich von einander unterscheiden lassen; inneres Zusammensein ist die Verbindung zweier Dinge derart, dass das eine die Grundlage bildet, das andere das auf ihr Beruhende ist, sodass sie sich nicht ohne weiteres von einander trennen lassen.

Die hier erörterten Lehrsätze bringen Heil und ewige Vollendung.



So lange die sieben Weltinseln, so lange die sieben Berge als Träger bestehen, so lange soll dieses Buch über die sieben Kategorien die Dinge erklären.



Ende der von dem erhabenen Śivāditya verfassten Saptapadārthi.

Die ältesten Lautwerte einiger ägyptischen Buchstabenzeichen.

Von

Fritz Hommel.

In Band 46 (1892), S. 711, dieser Zeitschrift behält Steindorff zwar die 1889 von der Äg. Zeitschrift aufgestellte Transkription von  als *g* und von  (Hand) als *d* bei, glaubt aber doch S. 719 f., dass die beiden Laute ursprünglich nicht reines *g* und *d* waren, sondern dass ersteres mehr einem tönenden Explosivlaut (also etwa wie *p*, *g* in einigen Teilen Arabiens) ähnlich war, letzteres aber nicht dem samitischen Daleth, sondern dem *u*, *b* seiner Aussprache nach gleich zu setzen ist.

Dass aber in der ältesten Zeit, also ursprünglich,  wirklich *g* und  wirklich *d* war, erheben, wie ich glaube, folgende Beispiele zur Gewissheit:

Äg. *kā* ein Gewicht, urspr. gleich dem babyl. Sekel, dessen Ideogramm (Silbenzeichen *ṣu*) auch die Aussprache *kuddu* hat.

Äg. *kāḏ* „schlafen“, babyl. *kuddud* *appā-ku* „gesenkten Antlitzes“ (einer, der einnickt, senkt oder beugt ja das Antlitz).

Äg. *dmḡ* „vereinigen“ (transpon. aus *dmd*), babyl. *šamādu* „fest binden, zusammenfügen, anschirren“.

Äg. *ḏḏ* „Rückgrat“, babyl. *šadāu* „Lehne, Rückhalt“ (vgl. auch *šadūu* „Proviant“ mit *ḏḏt* Mercat Z. 308?).

Äg. *rḏi*, in gewissen Formen zu *ḏi* verkürzt, „geben“, babyl. entweder *nadānu* (imper. *idin*) „geben“ oder *nadū* (imper. *idi*) „hinlegen“. Zum Übergang von *n* zu *r* vgl. babyl. *Unuk* zu *Urūk*, und umgekehrt äg. *šn* „umarmen“ — babyl. *šahāru* (aus älterem *saḥānu*?) „umschliessen“.

Äg. *dbw* „Schwein“ (erst später Hippopotamus), babyl. *dabū* „Wildschwein“.

Äg. *dyḏ* „sehen“, babyl. *dagālu* „sehen“ (diese zweifellos richtige Gleichung nach Dyroff). Äg. *ḏ* (Aleph) geht ja auch sonst oft genug auf urspr. *r* oder *l* zurück (vgl. z. B. äg. *mḏ* „schauen“, babyl. *amāru*; *nḏḏ* „schützen“, babyl. *naṣāru*; *šḏḏ* „sich erinnern“, babyl. *šahāru* „suchen, bedacht sein“; äg. *mḏ* (*ṣḏ*) „opfern“, *mḏḏt* „Wahrheit“, *mḏḏt* „Schläfe“, babyl. *maḥāru* „Opfer dar-

bringen“, *mihru* „entsprechendes“, *mithurtu* „Übereinstimmung, Harmonie“, *mahru* „Stirn“. Dies Beispiel *dg3* leitet zugleich zu äg. Δ = *g* über; ein zweites wol nicht zu beanstandendes ist

äg. *ghs* „Gazelle“, arab. خَشْش gewöhnlich „Wildesel-Füllen“ (so Imr. 34, 24, Muf. 8, 10, Lab. 17, 29), aber nach den Lexikographen im Hudh.-dialekt „Gazelle“ (so Abu Du'ail 11, 27, wo Codex Landberg allerdings خَشْشُهَا , statt جَشْشُهَا bietet).

äg. *grh* „Nacht“, sumer. *gig* „Nacht, dunkel“, was aber, wie die Nebenform *dirig* „dunkel“ beweist, aus *girig* entstanden ist (ähnlich z. B. *gin* neben und aus *giri*).

äg. *Cgn* „Getreidetenne“ (Dümichen, Gesch. Äg.'s, Einl., S. 59), arab. عجن Teig kneten, aber urspr. vielleicht „Mehl stossen oder treten“, vgl. $\text{يَعْجِنُ بِرَجْلَيْهِ}$ (vom Pferd).

Bedenkt man, dass die Δ -haltigen Wörter im Ägyptischen überhaupt viel seltner sind, als solche mit *d*, = dürften die angeführten Beispiele, von denen vor allem *dg3* = *dagātu* die älteste Zeit widerspiegelt, vollauf genügen, um zu erhärten, dass wirklich *g* und *d* die ursprünglichen Werte von Δ und \equiv waren.

Dass 𐀓 urspr. *z* war, ist auch von Steindorff zugegeben (n. a. O., S. 720), nur über den ursprünglichen Wert von \equiv ¹⁾ herrscht ein Schwanken (nach Steindorff entweder *v* oder *i*). Seit es mir gelungen, in den Pyramidentexten neben \equiv = *z* ein doppeltes *s* nachzuweisen (s. darüber auch Steindorff, S. 712 und 718 f.), steht es mir fest, dass anfänglich 𐀓 nur das sog. unreine *s* (hebr. שׁ , nabäisch 𐤱) und \equiv das reine *s* (hebr. שׁ , nab. 𐤱) gewesen sein kann ²⁾; dann aber bleibt für \equiv nur mehr *v*, da *v* schon vergeben ist, übrig. Das kann ich jetzt durch ein uraltes gemeinsam äg.-samit. Wort bestätigen, nämlich durch 𐀓𐀓 „ziehen, spinnen“ (hebr. שׁשׁ ist erst Ägyptisches Lehnwort aus diesem 𐀓𐀓) = 𐀓𐀓 , „zwirnen“, wozu natürlich auch Kth. 𐤱𐤱 „Spanne“ (als Masse, eigentlich Schnur) gehört.

Zur Charakterisierung des 𐀓 , welches ursprünglich mehr wie englisches *v* als wie *f* gelautet haben muss, verweise ich auf

¹⁾ Bekanntlich umschreibt man 𐀓 gewöhnlich durch *g*, \equiv durch *t*, weil schon in der Pyr.-zeit 𐀓 in einer Reihe von Fällen in Δ , *t*, und \equiv in Δ , *d* übergegangen.

²⁾ Man vergleiche auch 𐀓𐀓 „Kalb“ (mit \equiv), babyl. *bupādu* (was, wie analoge Fälle zeigen, sibilant nur *bupāsu* gelautet haben konnte, vgl. z. B. *šamuru* „Hürde“ aus *ša-dur*).

äg. *nfr* „Jüngling“, babyl. *nīru* (Volksprache etwa *nir*) „Spross, Kind“.

äg. *nfr* „Laute“, babyl. *nāru* (aus *nāru* oder *namru*?) „Musik“.

äg. *nfr* „schön“, babyl. *namru* „schön“ (Volkspr. etwa *nāru*).

Andrerseits haben die Babylonier im Volksmund gelegentlich *b* zu *p* verhärtet (z. B. *ipāsi* für *ibāsi* „er ist“), und so haben wir für *ibri*, *ibtāri* (inf. *barā* und *bitā*) „er sieht, schaut“ altägyptisch *pi* und *ptr* „sehen“.

Die Etymologie von spanisch *naipa*.

Von

Georg Jacob.

Bekanntlich heisst die Spielkarte im Spanischen: *naipa*; das Wort taucht im 14. Jahrhundert in den Formen *naib*, *nayp*, *nahip* auf, s. Himly in dieser Zeitschrift Band 48, S. 417 f.

Man hat eine grosse Anzahl Etymologien vorgeschlagen. Altspanisch kann das Wort nicht sein, wie mir Herr Professor Suchier sagte, da sonst *ai* in *e* übergegangen wäre. Brunet y Bellet (Lo joch de naiba, *naipa* ó cartas, Barcelona 1886) denkt an katalonisch *noy*, *nay* = *νῆπιος*: Himly a. a. O. S. 418. Es lohnt nicht auf andere Erklärungsversuche wie N. P. = Nicolao Pepin (s. Diez) näher einzugehen. Der maurische Ursprung des Spiels ist durch Himly's Untersuchungen wieder recht wahrscheinlich geworden. Gestützt auf Analogien hat man schon mehrfach eine Ableitung des Wortes *naip* aus dem Arabischen versucht, ohne bisher zu einem befriedigenden Resultate zu gelangen. Man dachte z. B. an نبي „Prophet“, weil die Karten zum Weissagen dienen; die lautlichen Bedenken gegen diese Etymologie werden von den sachlichen noch übertroffen. Auch auf die andern vorgeschlagenen Ableitungen von نائب „Stellvertreter“ (Mahn vgl. Engelmann, Equilaz y Yanguas), ناهب „Plünderer“, انياب „Zähne“, die man bei Himly a. a. O. findet, brauche ich nicht näher einzugehen. Der Vergleich der Formen *naib*, *nayp*, *nahip*, weist auf ein ع als mittlern Radikal hin. Es liegt daher wohl am nächsten an das gewöhnliche arabische

Wort für Spiel لعب *la'ib* zu denken, obwohl auf diese Ableitung noch Niemand gekommen zu sein scheint. Ob der Übergang des *l* in *n* im spanischen Vulgärdialekt des Arabischen häufig war, weiss ich nicht, für den ägyptischen führt Spitta-Bey, Grammatik S. 26 eine Reihe von Beispielen an, von denen ich *ḡanūr*, Krystall, für *billaur* βήρουλος, *irān*, Kairiner Aussprache für *qirān*, slawisch *kral*, *portugāne*, ital. *portogallo* erwähne. Die meisten der dort genannten Beispiele sind allerdings nicht ohne Weiteres zu verwerten z. B. *ḡingāl*, das entschieden als eine Dissimilation aus *ḡangān* „Tasse“ zu erklären ist, da das Vulgärtürkische auch die Form *ḡājan* hat: Radloff, Proben VIII, S. 317¹⁾. Doch könnte der Übergang des *l* in *n* sich auch erst auf romanischem Boden vollzogen haben; Herr Prof. Suchier machte mich auf *niveau* von *libella* aufmerksam. Vgl. auch den Städtenamen *Niebla* arab. *Lebla*. Allerdings stört auch hier Dissimilation. Wahrscheinlich fand demnach der Lautwandel bei der Entlehnung statt.

1) Vgl. *sināle*: ZDMG. Bd. 63, S. 715, *bilader*: ebend. S. 704.

Türkische Volkslieder aus Kleinasien.

Von

Enno Littmann.

Herr Hagob Thopdschian aus Aintab, der augenblicklich Studien halber in Deutschland weilt, hatte Anfang dieses Jahres für Herrn Dr. Jacob zehn türkische Volkslieder in armen. Schrift durch einen Archidiakonus in Etschmiadzin aufzeichnen lassen. Da Herr Dr. Jacob jetzt anderweitig sehr beschäftigt ist, stellte er sie mir mit gewohnter Liebenswürdigkeit zur Verfügung. Beiden Herren gebührt somit mein aufrichtiger Dank.

Ich hielt es wohl für der Mühe wert, diese Lieder in der Originalschrift und Transkription mit dem Versuche einer Übersetzung herauszugeben. Dabei unterstützte mich durchgehendes mein Freund Komitas Wartapet aus Kjutahia, ein armenischer Gelehrter und ein genauer Kenner orientalischer Musik, der in Berlin europäische Musik studiert; ihm danke ich auch hier herzlich. Sehr oft habe ich seine Angaben (durch K.) citiert. Zu weiteren Forschungen über den Inhalt, die Verbreitung und die litterarische Bedeutung fehlt auch mir leider jetzt die Muse; damit jedoch die Herausgabe nicht noch länger verzögert würde, habe ich die Arbeit übernommen und lege diese Lieder hiermit vor. Der Wert dieser kleinen Sammlung besteht nicht in poetischer Tiefe und Schönheit, doch lehrt sie uns immerhin, wie das türkische Volk in Anetolien denkt und singt, und sie enthält Proben anatolischer Sprache.

Die Lieder stammen aus dem Munde von Armeniern aus Jozgad (bei Angora) und Baibort (armen. Babert) am Dschoroch; die Muttersprache dieser Leute ist meist türkisch, aber innerhalb ihrer Sprache macht sich oft eine besondere Aussprache und Syntax geltend. Dies kommt hier jedoch kaum in Betracht, da die Lieder (vielleicht mit einer Ausnahme, vgl. unten S. 358, Anm. 6) von Türken gedichtet sind und von den Armeniern nachgesungen werden.

Die Orthographie des Originals lässt zu wünschen übrig. Im allgemeinen ist der Gebrauch der türkischen Armenier befolgt, dem die westarmenische Aussprache zu Grunde liegt; also: *u* = *ö*,

$m = d$, $k = g$; p oder $\phi = p$, (q oder) $\beta = t$, q oder $p = k$ u. s. w. Doch da der Aufzeichner kann türkisch verstand, wie mir K. mitteilt, so ist diese Regel oft vernachlässigt; da müssen wir denn den alt- oder ostarmenischen Lautwert der Buchstaben ansetzen. Hauptsächlich auch deshalb habe ich den Text ganz so abdrucken lassen, wie er geschrieben ist; man kann also meine Transkription, die infolgedessen manchmal von den Regeln türkisch-armenischer Schreibweise abweichen muss, überall genau kontrollieren. Ferner ist der Buchstabe $\rho = y$ nach bekannter armenischer Eigenart oft nicht geschrieben; ich habe ihn daher in solchen Fällen ohne weiteres hinzugesetzt, aber durch [] deutlich gemacht. Die Vokale jedoch habe ich nicht ändern zu sollen geglaubt, da hierbei im Vulgar-Türkischen die grösste Mannigfaltigkeit herrscht. Wie weit eventuell der armenische Aufzeichner sich versehen haben kann, entzieht sich einer sicheren Beurteilung meinerseits; doch hat K., dem ich die Lieder vorlas, hier keine Ausstellungen gemacht. Manchmal, wo ich ihn wegen Abweichungen von der gewöhnlich gelehrten Aussprache befragte, sagte er, man spräche beides. ξ habe ich durch ∂ , κ durch e , am Anfang $j\partial$, wiedergegeben; ersteres ist ein ziemlich offener e -Laut.

Innerhalb der Konsonantengruppen kommen natürlich vielfach gegenseitige Beeinflussungen vor, namentlich beim Antritt von Affixen, wie sie Radloff für die nördlichen Türk Sprachen nachgewiesen, Jacob für das Vulgärtürkische zuerst ausführlicher dargestellt hat¹⁾.

Sollten diese Lieder zu weiterer Forschung anregen, so wäre ihr Zweck erfüllt; auch bin ich gern bereit, im Laufe des nächsten Jahres durch meine armenischen Freunde in Etschmiadzin eventuell nähere Erkundigungen einzuziehen.

1. Սարի կնոջ ցաւը իւր գաւազի համար:

(Եղբայրուհի.)

1. Շու. բարըտա պիր եղիլ լատըր

Չատըն իլինտէ գայմագամ եւթըր

Գայմագամ ուշագը սայմայեօր հաթըր

Իէքիլի Մէմէտիմ եմնամ էլինտէն,

Պիր պատէ տօլսուր քիսար էլինտէն,

Նասըլ այրըլայըմ Թաղէ կէլինտէն:

1) Vgl. seinen Aufsatz „Zur Grammatik des Vulgar-Türkischen“ ZDMG. 1888. Die gegenseitige Beeinflussung stimmhafter und stimmloser Konsonanten

2. Եւ քարշըտա պիր եշիլ տէստի
 Մէմմէտին իւտտիւնէ սամ ելի աստի
 Մէմմէտին անասը ումուտը քէստի
 Բէքիլի
8. Եւ քարշըտա պիր պէեազ տապշան
 Զոգ ոլուր կիւղէլին արտընէ տիւշան
 Բէքիլի Մէմմէտիմ եսնտըմ էլինտէն
 Պիր պատէ սուլտուր քիպար էլինտէն
 Նասըլ պրըլայըմ ջահիլ գըղարտէն:

(Jongadum.)

1. Եւ Կարօյժա Բիր յեօիլ ձաճյր
 ձաճյր[y]n Իմնձ Կափակամ յաճյր
 Կափակամ սձալոյ սափնաճիօր Կաճյր
 Կձեօիլի Մեմմեճիմ յաճ[y]m ձեմնձ
 Բիր Կաճ ձաճուր Կիօր ձեմնձ
 Նասլ Կիրլոյճյիմ Կաճ ձեմնձ.
2. Եւ Կարօյժա Բիր յեօիլ ձեմնի¹⁾
 Մեմմեճիմ Կեմնձ²⁾ յաճ յեօիլ Կաճ
 Մեմմեճիմ Կաճյիմ Կաճյիմ Կեմնի
 Կեմնի
8. Եւ Կարօյժա Բիր Կաճյիմ Կաճյիմ³⁾
 Կաճ Կաճ յեմնձ Կաճյիմ Կաճյիմ
 Կեմնի³⁾ Մեմմեճիմ յաճյիմ ձեմնձ
 Բիր Կաճ ձաճուր Կիօր ձեմնձ
 Նասլ Կիրլոյճյիմ Կաճ յեմնձ.

ist ja aus vielen anderen Sprachen bekannt (u. s. habe ich also auch für das Neuhochdeutsche verschiedentlich in meinem „Verbum der Tigresprache“ Zeitschrift für Assyriol. XIII., XIV. konstatiert).

1) Das zweite „ = Է.

2) „ = Է.

3) Im Texte Կեմնի (verschieden).

(In Jozgad.)¹⁾

1. Dort drüben [steht] ein grünes Zelt —
Im Zelte drinnen schläft der Kaimakam —
Des Kaimakam Diener²⁾ kennt keine Rücksicht!³⁾
„Mein lockiger⁴⁾ Memmed, ich verbrannte durch dich!“
„Schenke 'mal⁵⁾ Wein ein mit deinen zarten Händen!“
Wie könnt' ich mich trennen von der jungen Frau?“
2. Dort drüben [steht] ein grüner Krug.
Über Memmed hin welkte der Samum.
Des Memmed Mutter gab die Hoffnung auf.
„Mein lockiger Memmed“
8. Dort drüben [flüßt] ein weisser Hase;
Viele sind es, die hinter dem Schönen her eilen!⁶⁾
„Mein lockiger Memmed, ich verbrannte durch dich!“
„Schenke 'mal Wein ein mit deinen zarten Händen!“
Wie könnt' ich mich trennen von jungen Mädchen?“

II Սիրահան (Sırahân-)

Sirakan. (Baberdum.)

1.

Հաքըդ ներսէսուն ներսէ	ha kye nerde-sun nerde
Քարուտա իմ պաշատէ	kapuda im başadê
Պաշատա կէստէմ սէնի	başada güsem ⁷⁾ seni
Պաշարլատում պէն սէնի.	başaklardum ⁸⁾ ben seni.

2.

Հաքըդ ներսէսուն ներսէ	ha kye nerde-sun nerde
Չայիրսէ իմ լիմենտէ	çayırda im limende

1) Die von dem armenischen Anstolchner hinzugesetzte Überschrift (Սիրահանը u. m. w. „Eine Witwe weint um ihren Sohn“) beruht wohl nur auf Str. 2, V. 3; das Lied scheint eher ein Liebeslied zu sein.

2) Nach K. ist *uakıy* und *uğay* in Anatolien gebräuchlich.

3) D. h. „ist ein stolzer Jüngling“.

4) *kêkil* „Locke“ scheint anatolisch zu sein.

5) *bır* — „mal“ im Anatolischen sehr häufig; auch neuarm. *mal*.

6) Falls nicht die dritte Zeile durch Versehen ausgefallen ist, wird die zweite noch einmal gesungen.

7) *güsem* für *gürsem* scheint nicht Schreibfehler zu sein, da es dreimal steht, also wohl eine dialektische Form. K. sprach *gürsem*.

8) Im Texte *başaklardum* (Schreibfehler).

Չիմէնտէ կէօսէմ սէնի շիմենձ գօթմ¹⁾ ձնի
 Չիմտիրուրտում պէն սէնի շիմտիրում ձն ձնի.

3.

Հա քրք ներտէսուն ներտէ ha kyz nerde-sun nerde
 Քափուտա իմ քափուտա kapuda im kapuda
 Քափուտա կէօսէմ սէնի kapuda gösem¹⁾ ձնի
 Քափար իտում պէն սէնի kapar idum den sèni.

(In Babert.)²⁾

1. „Ach Mädchen, wo bist du, wo?“
 „An der Thür bin ich, im Schornstein!“³⁾
 „Wenn ich dich sah' im Schornstein,
 Liess' ich dich nicht ungeschoren!“⁴⁾.
2. „Ach Mädchen, wo bist du, wo?“
 „Auf der Wiese bin ich, im Freien!“
 „Wenn ich dich sah' im Freien,
 Würd' ich dich dort gleich freien!“⁵⁾
3. „Ach Mädchen, wo bist du, wo?“
 „An der Thür bin ich, an der Thür?“
 „Sah' ich dich an der Thüren,
 So würd' ich dich entführen!“⁶⁾

III Պիւլպիւլ (Քաթարտում¹⁾)

1. Պիւլպիւլ նէ եաթարտուն չուխուր օվստա
 Իչին աբար սէնի պուլմազ իւլատա²⁾
2. Իբի պիւլպիւլ պիր տերէտէ սու իշէր
 Տէրապի կէլուր տերտսիզէրէ տերտ ալար³⁾

1) Siehe vorige Seite Note 7.

2) Armenische Überschrift: „Der Geliebte“.

3) Sprichwörtliche Redensart; — „überall“.

4) *bağlamak*, denominiert von *bağak* „Schenkel“, scheint nur anatolisch im Sinne von russl. *kužaklamak* gebraucht zu werden.

5) *şimdimék*, anatolisch ebenfalls — *kuşaklamak*. K. kennt es nur in dieser Bedeutung, kann mir aber über das voraussetzende **şimdimé* keine Auskunft geben.

6) Dies Lied scheint in verschiedenen Variationen weit verbreitet zu sein; Herr Dr. Jacob teilte mir freundlichst Kinos, *Osmán-türk* . . II, 2. 285/86

3. Պիւլպիւլիմ վէթանը պախալար պաղլար
Քարիտ իյիտին վէթանը քայֆէէր խանլար:
4. Թէզտիմ Թէզտիմ ճիրան քիպի տաղլարա
Խնէմէտիմ մօռ սիւնպիւլ լիւ պաղլարա:
5. Քէմ հասպերիմ կիտէր պամիմ մնամա
Տոյար Ահմէտ քարտաշ Թէզքէր քան եաշը:

Bulbul. (Babardum).

1. bulbul nê joturoun îufur¹⁾ ovada
dêin arar edni bulmaz juvada²⁾).
2. iki bulbul bir dâredê ou idêr
dêrdli gêlur dêrdaielêrê dêrd aêar.
3. bulbulim vdtany başdalar bağlar
karib³⁾ ijidim vdtany karifeler hanlar.
4. tædim tædim⁴⁾ jiran⁵⁾ gibi⁶⁾ daglara
inêmdim⁷⁾ mor sîmbûllil baglara.
5. kêm habêrim gîdêr bağim⁸⁾ anama
dayar Ahmed kardas tîkêr kan jaty.

(In Babert.)

1. Nachtigall, was schläfst du*im tiefen Grunde?
Dein Männchen sucht dich, findet [dich] nicht im Neste.

mit, Verse, die den obigen nach Inhalt und Form (vgl. besonders die Wortspiele) gleichen; — wird sicher noch eine Reihe ähnlicher Verse geben.

1) anatol. — چوقور.

2) ju- wäre besser durch *ju* wiedergegeben, da *ju* (so oben) sonst — ü ist.

3) غ wie Güters, hier also غريب.

4) tæmek den WBb. u. K. unbekannt; ich vermute eine Nebenform für tælemék und übersetze so. K. giebt zu, dass dies möglich sei.

5) für jeyran.

6) Text: gibi.

7) inmek volkstüml. für tæmek.

8) Die WBb. geben باجی nur als ehrendes Beiwort der „Gattin“. K. versichert mir, dass man in Anatolien bağim anama oft gebrauche in dem Sinne „meine liebe Mutter“.

2. Zwei Nachtigallen trinken Wasser in einem Thale;
Der Schmerzen kennt, kommt und eröffnet Schmerz denen, die
ihn nicht kennen.
3. Meiner Nachtigall Heim sind Blumengärten, Weinberge;
Des reisenden Helden Heim sind Kaffeehäuser, Chane.
4. Ich lief, ich lief(?) wie eine Gazelle auf die Berge;
Ich konnte nicht hinabsteigen in die blauen, hyacinthenfarbenen
Weingärten.
5. Schlechte Nachricht von mir dringt zu meiner lieben Mutter!
Es hört [es] Bruder Ahmed, er vergießt blutige Thränen.

IV. (Jongadum.)

1.

Փունարա վոլստում քաղմայի	punara vurdum karmaji
կիւլում աման	güüm aman aman aman ¹⁾
Աման աման եար իւրտիւրտին	jar üldürdün bēni
ուէնի	
Եւլմէտէն քէլ կէօրէյիւմ սէնի,	ölmēden gēl ²⁾ gürjüm edni.

2.

Փունարըն ալթ եմը չայիլ	punaryn alt jany dajir
Չայըրտա պիլ կէլին ույիւր	dajyrdā bīr gēlīn ujūr
Բալք կէլին օտայա պոյիւր	kalk gēlīn odaja bujūr.

(In Jongad.)

1. An die Quelle schlug ich die Hacke, — meine Rose, ach, ach, ach! —
Geliebte, du hast mich getötet;
Eh ich sterbe, komm, dass ich dich sehe!
2. Jenseits der Quelle ist eine Wiese;
Auf der Wiese schläft eine Maid³⁾.
Steh auf, Maid³⁾, komm doch ins Zimmer!

1) Nach K.s Angabe habe ich *aman aman* zur ersten Zeile gezogen.

2) So zu lesen statt *kēl*; wohl Schreibfehler.

3) Wörtlich „junge Frau“ (սոթքոյ).

V. (Խոգզամուս) (Jongadum.)

1.

Հօփ ջիւվելի ջիւվելի	hop jüvêli jüvêli
Բաշ քարա կէօզլէր սիւրմէլի	kaş kara güeler sürmeli
(կրկնել)	(kirknel)

2.

Կարչլատա կարա քէտի	karçyda ¹⁾ kara ¹⁾ kedi
Աղլընտա քէքլիկ էթի	ağrynda kâklik eti
Հայկանայշ քաշըն կէօզլն	Haikanyış ²⁾ kaşyn güşn
Եւքայօր մէմլէքէթի.	jakojoy mêmleketi

3.

Պախէլէրտէ Էօլ Էրիք	bağdêlêrdê ³⁾ öv êrik
(սալոր)	(salor)
Փէմնէ կէջնին նէ պէյիւկ	pâmêdê ⁴⁾ güşnin nê bîjûk ⁵⁾
Էմին օղլի Իպրահիմ	êmin. oğli İbrahim
Ետի պոյմուզլի կէյիկ.	jedi buymuzli güjîk. ⁶⁾

(In Jongad.)

1. Auf, [du] Zierliche, Zierliche!
[Du] Schwarzbraunige, Dunkellüugige!⁷⁾
2. Drüben ist eine schwarze Katze,
In ihrem Munde Rebhuhnfleisch.
Haikanyışch⁸⁾, deine Brauen, deine Augen
Entsünden die [ganze] Stadt.

1) ½ hier = k.

2) x' hier = ş, wie oben III, 2.

3) Im Texte verschrieben (?): pêmpe.

4) Das zweite ½ = k.

5) Im Texte noch armen. kîmek — „wiederholen“, bezieht sich nur auf diese Zeile.

6) Haikanyışch (Haiks Liebliebe) ist ein armenischer Mädchenname; K. macht mich darauf aufmerksam, dass überhaupt dieses ganze Lied armenisch, nicht türkisch gedacht sei.

3. In den Gärten ist eine schwarze Pflaume¹⁾.
Wie gross²⁾ ist dein zartes Herz!³⁾
Des Oheims⁴⁾ Sohn Ibrahim
Ist ein Reh mit sieben Hörnern⁵⁾.

VI. (Babert.) (Baberdüm.)

1.

Պու տէրէ պուզ պաղլատը	<i>bu dèrè buz baglady</i>
Այճըլար իզ պաղլատը	<i>avğylar iz baglady</i>
Պենի պիր կէլին վուրաը	<i>bèni bir gèlin vurdy</i>
Եարամը քըզ պաղլատը	<i>iaramy kyz baglady.</i>

2.

Այ տողար այյան այյան	<i>aj dogar ajan ajan</i>
Եար եռա տիւշտիմ եայյան	<i>jur jola dũddim jajan</i>
Քէամիր կէօզլի սէվտէյիմ	<i>kẽmũr gẽbi sũvdijim⁶⁾</i>
Քոյնունա տիւշտիմ ույյան	<i>kõynuna dũddim⁷⁾ ujan.</i>

3.

Եու տէրէ պաշտան պաշա	<i>bu dèrè baddan baba</i>
Քէօշէլէր քէօշէ քէշէ	<i>kẽşẽldẽr kẽşẽ kũşẽ⁸⁾</i>
Եու տէրէնին լազլարը	<i>bu dẽrenin lazlary</i>
Աքսարեա մախարալը	<i>akşarja maşharaly.</i>

(in Babert.)

1. Das Ein hat dieses Thal verschlossen,
Es hat den Jäger-Pfad verschlossen,
Mich hat eine Frau getroffen,
Meine Wunde hat ein Mädchen verbunden.

1) *salor*, armen., = *erik*; *şu erik* beschreibt mir K. als eine längliche, schwarze Pflaumenart.

2) *büyük* vulgäre Aussprache für *büyük*.

3) Nur bei Samy-Bey s. v. finde ich für *كوكل* auch die Aussprache *gũwũtũ*; es ist die in Anatolien gebräuchliche volkstümliche Form.

4) Ich habe *emîn* als *امین* gefasst; oder ist es *امین* (Eigenname)?

5) d. h. er wird die Pflaume abschütteln, Haikannasch gewinnen.

6) Im Texte *sũvdijim* (Schreibfehler).

7) Im Texte *dũddim* (Schreibfehler).

8) Im Texte *kẽşẽ*.

2. Der Mond steigt auf, gemächlich.
Liebste, auf den Weg machte ich mich zu Fuss.
Meine kohlenäugige Geliebte,
An deinem Busen ruhe ich, wach auf!
3. In jenem Thale von einer Seite zur andern
Sind Ecken, hie und da!
Die Lazen jenes Thales
Sind meist(?) lustige (spöttige?) [Lante].¹⁾

VII. (ԵՅԳԱՊՈՐԱԴ.) (Joğadıum.)

1.

Պախճենին ալմ Իսմիր չայիր	balyönnin alm ismir çajir
Տօտտում սէն սէնի քայիր	dostum ¹⁾ sên sini kajir
Իբթօ քամայի չէքտի	Koko kamajî çekdi
Կէօզ լէրի ալմ Իսպրտի	gözlêri alm ispridi

2.

Կըրաթի տէօտէրտիլէր	kyratî ²⁾ döðêrdîlêr ³⁾
Իննին լիվիւրտիլէր	innini üvüldêlêr
Պիր ատամ վաղմայիման	bîr adam vurmajîman
Փայասս կէօնտէրտիլէր	Pajasa göndêrdîlêr.

(In Joğad.)

1. Dranten im Garten ist eine Wiese.
„Mein Freund, sorg' du für dich selber!“⁴⁾
Koko hat seinen Dolch gezogen,
Seine Augen haben die Welt entflammt.

1) K. behauptet, diese letzte Strophe gehöre nicht zu den vorhergehenden; das ist wohl in der That der Fall. Die Bedeutung ist auch recht unklar; ich übersetze, soviel ich davon verstehe. Herr Thopdschian, den ich um Erklärung dieser Strophe bat, schreibt mir: „Die von Ihnen angeführten Verse haben historische Bedeutung: Diese Schlucht war ganz und gar voll von einer Auswandererschaar. Die Lazen (die aus dem Kaukasus nach dem Kampfe Schamile angesiedelten Lazen) dieser Schlucht sind Spassvögel von Aksarja (Name eines Berges im Kaukasus?)“.

2) Das zweite *an* hier — *z*.

3) *k* — *z*; vgl. S. 361 Anm. 1.

4) Wahrscheinlich zu lesen *döndêrdîlêr* (K.); danach übersetze ich.

5) Wörte des Räubers (?) Koko, auf den dies Lied gedichtet ist, an sein Opfer, das er an jener Stelle getroffen hat. K. erklärt den Namen Koko für tscharkessisch. Sollte er nicht eher kurdisch sein, da ja fast alle Kurdennamen auf *ö* auslauten?

2. Sie haben den Kyrat¹⁾ zur Umkehr gebracht,
Vor ihm haben sie abgesperrt.
Um eines Mannes Ermordung
Haben sie [ihn] nach Pajas²⁾ geschickt.

VIII. (Գաթերում) (Baberdum.)

1.

Մէջիւր ոլտում պէն պիր meǵbır oldum bën bīr
դիւիլ güle
Շիմոն տիւշտիւմ տիւտէն տիւիլ sindi dūsdüm dildēn dēd.

2.

Սէն կիտէրսին եօլին ուզուն sēn gidēreın jolın uuzın
Քարա տէնիլ եօլին ոլտուն kara dēniz jolın olum.

3.

Պէն սարըլսամ քնիւ պիւլ bēn saryılsam ıngō bēle
Սարտըլթամ տէնի էլ էլբէ sardırtmam tēni ēlēlēbē).

(in Babort.)

1. Gefesselt ward ich von einer Rose;
Drauf kam mein Name auf aller Lippen³⁾.
2. Du magst gehen, dein Weg [sei] weit,
[Über] das schwarze Meer sei dein Weg.
3. Wenn ich umarme den zarten Leib,
Lass ich dich nicht von andern umarmen.

IX. (Միտղ 2 տառիւստանում) (Mithat 2 tawarısutānūm.)

1. Խսկիւտերէ կիտէր լքէն ալտա տա պիր եաղմուր
Քեաթիւ ուլթուտան ուլթամիլ կեօղէլբէ մահմուր.

1) Kyrat ڤير (Grauschimmel) wird der Name des Räuberpferdes sein (nach K.'s Erklärung).

2) D. h. ins Zuchthaus, das sich in dieser am Meerbusen von Iskenderun gelegenen Stadt befindet.

3) Es ist *ellere* zu sprechen, wie ich auch deutlich von K. gehört habe. Anlautendes *e* kann eben armenisch nicht anders als durch *ē* bezeichnet werden, da *ē* = *je* ist.

4) Wörtlich: ich fiel von Zunge zu Zunge.

2. Բեաթիպ Թերզի տի.քաննտա բիչիմ բիշտիբեր
Բեաթիպիմ սըրմալը քեջնէկ նէ կիւզէլ եաբըշեր:
3. Խսկիւտերէ կիտեր իքէն պիր մէնտիլ պուտում
Մէնտիլն իչնէ լըբում տօլտուրտում:
4. Բէն քեաթիպի արար իքէն քօխումտա պուտում
Բեաթիպ պէնիմ պէն քեաթիպին էլլար կառըշեր:

(Amboğ Tabkantanum.)

1. *Ukudâre gideñ ikên alda*¹⁾ da bir yağmur
kjatib ykudan vjanmîş göñleri mahmur.
2. *kjatib terâi dükân[y]nda biñim biñdir[ı]jor*
*kjatibiñde sıymalı gñjnek*²⁾ nê güñel jakyş[y]jor.
3. *Ukudâre gideñ ikên bir mendiñ buldum*
mendiñin üñde lokum doldurdum.
4. *bên*³⁾ *kjatibi arar ikên koynumda buldum*
*kjatib benim bên kjatibin allar*⁴⁾ *karyş[y]jor.*

(In der ganzen Türkei.)

1. Auf dem Wege nach Skutari fing's 'mal an zu regnen,
Der Schreiber, der aus dem Schlafe erwacht ist, hat schlaf-
trunkene Augen.
2. Der Schreiber lässt sich im Schneiderladen Maass nehmen;
Wie schön passt meinem Schreiber das gewirkte Hemd.
3. Auf dem Wege nach Skutari fand ich ein Taschentuch,
Das Taschentuch füllte ich mit Lokum-Kugeln.
4. Den Schreiber suchend, fand ich [ihn] an meinem Busen;
Der Schreiber ist mein; ich bin des Schreibers! Was kümmert's
die Andern!

1) L. *aldy*. Herr Dr. Foy kennt *jağmur aldy* auch aus Stambul für gewöhnliches *jağmur bağady*.

2) Text: *kñjnek* (Schreibfehler); *gñjnek* „Hemd“ ist von *gñjñ* abzuleiten wie *gñmlek* von *gññl*. Letzteres ist nach K. in Anatolien kaum bekannt.

3) ք hier (wie alt- und ostarmenisch) = 2.

4) K., der dies Lied aus Konstantinopel kennt, versichert, dass hier nur *el* (vgl. oben S. 361, Anm. 3) *nê* stehen könne. So übersetze ich auch.

X. (Բաբերաւոյ) (Baberdum.)

1.

Քալանն իւթիւ պայիր	kealan[y]n ıstü bajır
Էսկերտէն քալմատը խայիր	eskërdën ¹⁾ kalmady bajır
Քէօն օլասուն Մահմուտ փաշա	kör olasun Mahmud paşa
պէյիմ էման	bëjim eman
Պիզի Էպքալին Զայիր Զայիր.	bizi jakdin bajır bajır.

2.

Քաւթըմն իւթիւնտէ իմ	k[y]ratym[y]n ıstündë im
Մարթինիմին տէսթինտէ իմ	martinimin destindë im
Իւլ պին Էսկեր Կէլմէիննէ	jüs bin eskër geldë[j]inğë
պէյիմ էման	bëjim eman
Պէն օրսունսն իւթիւնտէ իմ	bën ordumun ıstündë im.

(In Babert.)

1. Auf dem Abhange der Festung
Blich vom Heere nichts verschont.
Sei blind, Mahmud Pascha! — o mein Bej²⁾ —
Du hast uns gänzlich verbrannt.
2. „Auf meinem Kyrat³⁾ bin ich,
Meine Martiniflinte in meiner Hand.“
Mögen auch hunderttausend Soldaten kommen — o mein Bej²⁾ —
Ich wache⁴⁾ über mein Lager!⁵⁾

1) Է — k.

2) Ein nicht zum eigentlichen Liede gehöriger Ausruf, der mehr zur Ausfüllung der Melodie dient.

3) Vgl. oben S. 361 Anm. 1.

4) Wörtlich „ich bin in der Hand meiner M.“.

5) Wörtlich „bin“.

6) Die zweite Strophe ist als Antwort des stolzen Mahmud auf die Klagen der Bevölkerung gedacht (nach K.).

The Indian Game of Chess.

By

F. W. THOMAS.

On pp. 271/72 of this Zeitschrift I suggested that in two passages (*Harṣa-Carita* p. 10 ll. 10—12 Bomb. ed. and *Vāṣavadattā* p. 284 ed. Hall), where the game of chess is referred to, the mention of *Kāla* is not without some special appropriateness. This inference from the style is confirmed by a verse from Bhartṛhari (*Varaṅga-Sataka* 88) quoted by Macdonell in his article on "The Origin and Early History of Chess" in the Journal of the Royal Asiatic Society for Jan. 1898.

*yatrānekāḥ kvacid api gr̥he tatra tipṭhaty athaiko
yatrāpy ekas tadanu bahavaḥ tatra cānte na caikāḥ.
ittham cemaṇ rajanīdivasaṇ dolayan dvāv ivakṣau
kālaḥ kālyā saha bahukālāḥ kṛīḍati jñāpīṣṭrāḥ.*

"Where in some house was many an one, there afterwards
stands one,

"Where again one, there subsequently are many, and then
too at last not even one.

"Even so, swinging day and night like two dice,

"Kāla with Kālī plays, a skilful gamester, with the living
for pieces."

In two of these passages, therefore, we have *Kāla* represented as the player; and we must infer that the same idea is intended in the third, viz. the passage from the *Harṣa-Carita*. It is scarcely doubtful that this idea must have been a commonplace in the *Kāvya*, and we may expect to find it recurring in other passages.

The game referred to by Bhartṛhari is however not chess, but backgammon (cf. Macdonell *op. cit.* p. 122, and for the term *gr̥ha* cf. *Kadambarī* ed.² Peterson p. 6 l. 15), and it may be questioned whether after all the *Vāṣavadattā* passage has not this game in view. This seems, however, improbable not only because the commentator understands chess to be meant, but also because the term *nayadyūta* seems more appropriate to the game of policy¹). The

¹) Note also that *naya* is explained by the Harivansh 171 and other Grammarians as *śatuputraka*, which seems to imply actual figures, and not mere draughts.

Harṣa-Carita passage p. 10 ll. 10—12 *lertakālasannidhānam idān-dhakarītalalāpapaṭṭāpādām* cannot refer to the Indian back-gammon if this was never, as Macdonell states, played on an *asṭapada*.

Apparently therefore *kāla* may play both games. But in what capacity? Doubtless in his quality as *time* or *fate*. This is obvious in the passage from Bhartṛhari, and not less so in the Vāsava-dattā, where *varṣakāla* = 1) "the time of the rains", 2) "the rains as *kāla*". We have therefore the ancient commonplace that time or fate plays with human lives as with draughts or chessmen, of Böhlen's note *ad Vairāgya-Sataka* 48 and his reference to the *Mohamudgara* "kālāḥ kṛṣṭiḥ gaḥhatyāḥ". The antiquity of this comparison is shown by the fact that the names of the caste at dice *trettā*, *dvāpara* &c. are also those of the aeons, and by its occurrence in the west, in Plato etc., cf. van der Linde's ref. (I, p. 48) and also Philo 2. 85 (cp. Tawney's translation of Bhartṛhari) *εὐχὴν ἄνω καὶ κάτω τὰ ἀνθρώπινα περὶ αὐτοῦ*. We find it again in the Mahā-Bhārata, *Anuśāsana Parvan* 42/3, where Vipula sees first a man and wife quarrelling and then six persons playing at dice: the couple are then explained as day and night, and the six as the seasons.

The allusion to *Kāla* in connection with these games was therefore an ancient commonplace. But I suggest that it was something more, namely a technicality of the game. This is indeed certain if in the Harṣa-Carita passage *asṭapada* really means, as the commentator says, *caturāṅgaphalaka*. I should be inclined to take it simply in the sense of "gold" but that there would then be no ground for the comparison. If, however, it means "chess-board", then *kāla* can only have been brought in, as being naturally suggested by the chess-board, and must have been a technicality of the game. What exactly was this technicality is certainly obscure. All that we learn is that in the Harṣa-Carita the presence (*sannidhāna*) of *kāla* *blackens* the chess board, and in the *Vasavadattā* *kāla* plays on *black*¹⁾ squares, with *green* and *yellow* pieces. But the *modus operandi* is not clear.

1) The reading *kṛṣṇāṁ* ■ feeble.

Gegen Grimme, diese Zeitschrift 59, 102 ff.

Von

C. Brockelmann.

Ad I. Syr. **ܡܠܬܐ** (nicht *malḥa*) gegenüber bibl. aram. **ܡܠܬܐ** kann die Betonung *malḥa* für **ܡܠܬܐ** nicht beweisen. Wäre das *a* des st. emph. im Sing. unbetont gewesen, so hätte es abfallen müssen, wie im Plur.¹⁾ und wie das auslautende *a* von **ܕܐ** und **ܕܝ**. Dass mir das Vorhandensein von Nebenaccenten im Syr. sehr wohl bekannt ist, möge Gr. aus meiner Gramm. § 85 erschn.

Ad II. Wenn aus **ܕܐܢܝ** im Syr. **ܕܐܢܝ** geworden ist, so beweist das nur, dass in der ältesten Gestalt des Syr. das Pron. suff. 1. pers. unbetont war. Übrigens diktiere ich keine Gesetze, sondern konstatiere Thatsachen und suche sie zu erklären.

Ad III. Die späte westsyr. Form **ܕܐܢܝ**? (Nöldeke, Gramm. § 166) kann für Paenultimabetonung nichts beweisen. Sie kann nur Analogiebildung nach dem *Eip̄el* sein, da die Aufgabe der Verdoppelung und der Schwund des *a* in geschlossener Silbe lautgeschichtlich nicht zu erklären sind. Assyrische Formen beweisen nichts fürs Aramäische.

Ad IV. Der Hinweis auf den indogermanischen Accent zieht nicht. Die semitischen Präpositionen sind ursprünglich Nomina im stat. constr. Dass dieser den Hauptaccent nicht trug, beweist seine Lautgestalt im Hebr. und Aram. Dagegen durfte ein syrischer Poet so wenig verstossen, wie es einem neuhochdeutschen Dichter erlaubt wäre, auf den indogermanischen Accent zurückzugreifen.

Ad V. Dass **ܕܐܢܝ** nur einen Sprechakt, nicht eine Worteinheit bildet, zeigt das *Rakkāshā* in **ܕܐܢܝ**; es ist also *wa'raḡ* nicht *wa'raḡ* zu lesen.

1) Von Grimmes Standpunkt aus; s. aber meine Gramm. § 100.

Ad VI. Dass der stat. constr. im Aram. ursprünglich unbetont war, giebt Gr. stillschweigend zu. Neusyrische Betonung von Kompositis wie *šárnâš*, die nicht mehr als Genitivverbindungen geföhlt werden, bewsist dagegen nichts; noch weniger griechische Accentuationen wie *ῥέσσυα* usw., von denen Gr. erst hätte nachweisen müssen, dass sie nicht auf griech. Accentgesetzen beruhen.

Ad VII. Da aus *saligat*, auch wenn der Ton von vorneherein auf der letzten Silbe lag, nur *ng'îp* werden konnte, so darf diese Form nicht als Beweis für eine Betonung **salig* angeführt werden.

So lange die Grundlage der Grimmeschen Metrik, die Paenultima-betonung des Altsyr., nicht erwiesen ist, erachte ich es für Papierverschwendung, deren Finessen zu erörtern. Da Grimme sich am Schlusse auf die Zustimmung von Praetorius und Duval¹⁾ beruft, so halte ich es, bei aller Achtung vor der Kompetenz dieser Gelehrten, für geboten zu erwähnen, dass Nöldeke meinen Ausführungen in allen Punkten zugestimmt hat.

1) Vgl. aber jetzt dessen *Littérature Syriaque* (Paris 1899) S. 82.

Anzeigen.

Das Buch der Jubiläen oder die Leptogenesis. Erster Theil: Tendenz und Ursprung. Zugleich ein Beitrag zur Religionsgeschichte. Von Wilhelm Singer. Stuhlweissenburg (Ungarn). Ed. Singersche Buchhandlung 1896.

Dies Buch beruht zum guten Teile auf der Ansicht der seit der 2. Auflage von Ritschl's Entstehung der altkatholischen Kirche (1867) immer allgemeiner überwundenen Baur'schen Schule, die in Anlehnung an Hegelsche geschichtsphilosophische Gedanken den Gegensatz zwischen Heiden- und Judenthum (bzw. paulinischem und petrinischem) zum Entwicklungsprinzip der apostolischen Kirche machte. Dass tatsächlich solche Gegensätze innerhalb der christlichen Kirche bestanden haben, ist natürlich nicht zu leugnen und wird auch durch eine Reihe von neutestamentlichen Stellen (so namentlich Galaterbrief) sowie durch die Kirchenväter bezeugt; aber man misst ihnen, besonders dem Judenthum, lange nicht mehr die Bedeutung bei wie früher. Somit ist immerhin ein Buch, das hierin die Erklärung für ein bisher noch vielfach rätselhaftes Schrifterzeugnis des 1. vor- oder nachchristlichen Jahrhunderts sieht, auch jetzt wohl verständlich. Der Verfasser sucht nachzuweisen, dass das Jubiläenbuch, bei dem bis jetzt noch niemand an christlichen Ursprung dachte, eine Streitschrift der Judenthümer gegen den Paulinismus sein. Er hat unendlich viel Mühe und Zeit aufgewandt und von allen Seiten her Stoff zusammengetragen, der zwar ein Zeugnis für die Belesenheit des Verfassers ist, aber doch manchmal für das hier in Betracht kommende Problem wenig austrägt und die Anmerkungen des Buches unnötig zu gewaltigen Dimensionen hat anschwellen lassen. Dadurch ist mir die Lektüre etwas ermüdend geworden, ein Urteil, das mir auch von anderer Seite bestätigt ist; es soll aber nicht gesagt sein, dass andere Leser, denen der Stoff anziehender ist, auch bieran grösseres Interesse nehmen werden.

Dem vorliegenden ersten Teil wird ein zweiter folgen, „wo nach Erledigung der noch rückständigen Fragen nach Vaterland, Ursprache u. s. w., besonders das Verhältnis des Buches zur Hagada und Halacha und das des Judenthums und des Paulinismus zu den verschiedenen jüdischen Parteien eine eingehende Behand-

lung finden wird" (Vorwort, zweite Seite). In diesen hatte m. E. viel von dem im 1. Teile überflüssigen Stoff gehört.

Der Verfasser giebt zunächst in der Einleitung eine Übersicht über die bisher aufgestellten Erklärungsversuche, die freilich bei Rösch, Das Buch der Jubiläen, Leipzig 1874, S. 422 ff. schon erschöpfend dargestellt sind; aber für den Zweck des Verfassers war sie unentbehrlich. Er hebt überall die Schwächen der früheren Erklärungen klar hervor; namentlich die Behauptung des griechisch-ägyptischen und des samaritanischen Ursprungs wird schlagend widerlegt. Zu den Gründen, die gegen den letzteren sprechen, kommt noch der Umstand, dass der Jubiläentext ausser in einer einzigen zweifelhaften Stelle nirgends zum Samaritan. Pentateuchtexte stimmt (vgl. Charles, The Book of Jubilees . . . Oxford 1894, p. XX). Sodann wird „die Tendenz der Leptogenesis“ näher erörtert. Es ist das Verdienst Singers, hier die entschieden polemische Tendenz der Jubiläen, die bisher nicht genug beachtet ist, nachdrücklich hervorgehoben zu haben; dass er hier etwas zu weit geht und auch dort Polemik wittert, wo ich und vielleicht auch Anders mit mir nur eine Hervorhebung oder Wiederholung der von den Vätern ererbten Gesetzesvorschriften (vgl. namentlich Lev., wo öfter noch schärfere Worte stehen als in den Jub.) sehen, ist erklärlich. Aber schon dies Moment weist auf den allzu sicheren und siegegewissen Ton des Verfassers hin, der sich durch das ganze Buch zieht und Annahmen Singers stets als „sonnenklare“ Thatsachen hinstellt. Wenn S. 36 behauptet wird: „Zweierlei steht nunmehr fest. Es ist eine Thatsache, dass die Leptogenesis gegen die Behauptung einer bloss temporären und nun abgelaufenen Bestimmung des Gesetzes zu Felde zieht. Eine Thatsache ist ferner, dass die Thesis an der Hand der Geschichte nirgends findbar ist, als bei Paulus allein . . .“, so ist zwar das Zweite ohne weiteres zuzugeben, aber die erste Thatsache scheint mir nicht so klar zu sein. Ich muss hier noch die frühere Erklärung als zu Recht bestehend anerkennen; dass solche Worte der Jub. wie „für dieses Gesetz giebt es keine Beschränkung der Tage; sondern für alle Ewigkeiten ist es gegeben“ ebensogut aus dem Gemüte eines priesterlich gesinnten Mannes geflossen sein können, der auf den Schultern des PC stehend sein innerjüdisches Gesetz innerhalb des Judentums verherrlichen will. Somit ist der erste Ausgangspunkt Singers m. E. doch nicht so absolut sicher, wie er ihn immer hinstellt. Ganz entschieden jedoch ist die Beziehung von Jub. 88 (Rubens Vergehen gegen Bilha) auf 1 Kor. 5 abzuweisen. Wie der Schreiber des Jub.-Buches überall Gesetze an Darstellung der Thatsachen anknüpft, so auch in Jub. 88, nachdem er die Geschichte erzählt hat. Dieses Keuschheitsgebot, hier auf einen besonderen Fall angewendet, ist im Sinne von Lev. 18 oder 20, jedoch ausführlicher, gehalten; das soll nun ganz klar gegen Paulus wegen des Falles der Blutschande 1 Kor. 5 gerichtet sein! Und diese Entdeckung wird an vielen Stellen in

grosser Breite wieder zu verschiedenen Zwecken herangezogen und als eine durchaus feststehende Thatsache behandelt. Ich brauche dagegen wohl nur darauf hinzuweisen, dass wir uns hier in Korinth auf einem ganz anderen Boden befinden, dass die Entstehungs- und Existenzbedingungen der korinthischen Gemeinde ganz andere waren, als sie in Jub. vorausgesetzt werden können, auch bei der Annahme antipaulinischer Tendenz und dass somit der Vorwurf, trotz der Bemühungen Singers, Paulus gar nicht trifft.

Im zweiten Abschnitte „Der Paulinismus und die Leptogenea“ zeigt Singer uns zunächst seine Verantheilung mit paulinischer Theologie in weitläufigen Ausführungen. Er hat sich in der That mit grossem Fleisse in das ihm, dem jüdischen Theologen, fremde und an und für sich nicht leichte Gebiet der Neutestamentlichen Theologie hineingearbeitet; immerhin wäre es angebracht gewesen, nur die Hauptpunkte kurz zusammen zu fassen. Es kommt dem Verfasser hier zunächst auf die Stellung Pauli zum Gesetze an; dass diese eine durchaus abweisende ist, soweit man das christliche Heil von der Befolgung des mosaischen Gesetzes abhängig machen will, ist allgemein bekannt. Und dass in Jub. „die geschichtliche Darstellung keineswegs Selbstzweck ist“ (Singer S. 82), sondern „dass in der vorliegenden Reproduktion der Urgeschichte nicht diese, sondern das Gesetz die Hauptsache ist“ (ib. S. 88), wusste man schon vor Singer, braucht also nicht erst erwiesen zu werden. Ich habe aber aus Singers Ausführungen (hierher ist besonders auch der 4. Abschnitt zu ziehen) noch nicht die Überzeugung gewonnen, dass die Ansicht widerlegt sei, die sich seit den letzten Jahrzehnten herausgebildet hatte und die auch ich bei mehrmaliger Lektüre und während meiner Übersetzung der Jub. (erschieden in Kautzsch's Apocryphen und Pseudepigraphen) bestätigt gefunden habe: die gesetzliche Tendenz ist einfach eine Weiterbildung auf der von PC eingeschlagenen Richtung; schon dieser will, soweit es ihm möglich ist, das Gesetz zurückdatieren, schon er hat — und darauf lege ich gegen Singer Gewicht — ganz dieselben genealogischen und chronologischen Neigungen wie der Verfasser der Jub. Letzteres tritt bei Singer naturgemäss etwas zurück, da er — für antipaulinische Tendenz nicht so gut gebrauchen kann; freilich erwähnt er es auch später und gibt Erklärungen dafür. Ich meine jedoch, es hätte von vornherein mehr hervorgehoben werden müssen; die Wichtigkeit dieser Elemente ergibt sich schon aus der Benennung „Jubiläen“ oder *kafale* (Einteilung). Auch in den Omissionen, die bei Singer S. 120 ff. besprochen sind, zeigt sich m. E. eine genuine Fortsetzung des PC, da sie meist nur E und J treffen. Singer geht in der Darstellung des Paulinismus hauptsächlich auf die Gedankengänge des Römerbriefes ein; darin prägen sich entschieden Pauli Anschauungen über das Judentum am deutlichsten aus. Ob er aber dort speziell Judenchristen im Auge hat, wie Singer anzunehmen scheint, ist noch nicht sicher. Natürlich werden auch

die anderen paulinischen Briefe berücksichtigt. Überall jedoch wird möglichst einseitig Pauli antijüdische Seite hervorgehoben; so z. B. S. 40 und 59 bei der Auslegung der schwierigen Stelle 2 Kor. 8, 12, wo die von Singer gegebene Erklärung durchaus nicht die einzig mögliche ist¹⁾. Bei der Betonung des paulinischen Universalismus im Gegensatz zum exklusiven Standpunkte der Leptogenesis geht Singer zu weit. Zunächst ist es S. 93 schief ausgedrückt, wann Singer sagt, der Universalismus Pauli sei eine Folge seiner Ansicht über das Gesetz; vielmehr gehen beide Hand in Hand, und auch erst mit dem Eintritte der Heidenchristen hat sich seine Auffassung vom Gesetze entwickelt. Sodann ist — doch nicht zu verkennen, dass Paulus trotz seiner Polemik gegen jüdische Gesetzesfrömmigkeit und Werkgerechtigkeit doch immerhin eine Prärogative Israels bestehen lässt; so ist z. B. Israel Röm. 11, 17. 18 die Wurzel des Ölbaums, die Heiden sind Zweige; es ist der edle Ölbaum ih. V. 24. Die Juden sind die Lieblinge Gottes (11, 28), und unwiderstehlich sind die Gnadengaben und Berufung Gottes (V. 29). Paulus ist von national-jüdischen Ansprüchen lange nicht so frei, wie der wahrscheinlich judenchristliche Verfasser des Hebräerbriefes (Harnack, Dogmengesch. I, S. 252 Anm.). Wenn daher Singer „in der paulinischen Lehre die Abrogation des Gesetzes und die Negierung der Superiorität des jüdischen Volkes“ für „die obersten Sätze“ hält (S. 181), so ist Letzteres entschieden zu viel behauptet.

Die „Übersicht über die antipaulinische Polemik der Leptogenesis“ S. 184 ff. bietet eine Masse von Einzelheiten, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. An manchen Stellen bringt Singer in der That überraschende Kombinationen, die manche dunkle Stelle des Neuen Testaments aufklären würden (vgl. z. B. im 5. Abschnitt die Deutung der Irlehrer in den Pastoralbriefen, des *plastyns* in Gal. 3 u. a.), falls die Hauptthese Singers zugegeben werden könnte. Andererseits könnte man bei manchen neutestamentlichen Stellen immerhin einen Gegensatz gegen mündlich vortragene Lehren annehmen; es ist zu auffallend, dass beide Gegner, sich nicht nennen sollen, sondern wie Singer mehrere Male sagt, „mit verdecktem Visier kämpfen“. Irgendwo, besonders aber bei den Kirchenvätern, würde sich sicher eine ausdrückliche Nennung des Namens mit Beziehung auf diesen Gegensatz finden. Dass der Verfasser der Leptogenesis sich durchgängig der paulinischen Terminologie bediente, kann ich nicht finden. Ausdrücke wie „Verheissung, Erbe, Heilige, Auserwählte“ sind ebenso im Alten Testament vorhanden und können mit Beziehung darauf gebraucht sein. S. 162 bezeichnet Singer im Sinne der Jub. den Glauben als Gehorsam gegen Gott und seine Gebote. Damit würde direkt gegen Paulus nicht polemisiert werden können, da doch auch bei ihm

1) Die von Singer auf S. 40 Anm. 4 zq. „Engel des Angesichts“ citierte Stelle Jes. 63, 9 kommt nicht mehr in Betracht; dort ist mit Dahm zu lesen: „Kein Bote noch Engel, er in Person rettete sie“ (vgl. Ex. 33, 14).

das sittliche Handeln durch den Glauben oft genug betont wird. Die Werkgerechtigkeit der Patriarchen in Jub. ist von Singer mit Recht hervorgehoben; aber das kann längst vor Christus und Paulus geschrieben sein von einem Manne, der in den Vorvätern sein Ideal sah und keine bessere Gerechtigkeit kannte. Ebensowenig ist es nötig, die Worte „Gott sieht keine Person an und nimmt keine Geschenke an“ auf die paulinische Lehre von der Gnadenwahl zu beziehen (wie z. B. S. 148); die Ausdrücke sind bekanntlich alttestamentlich (vgl. z. B. *ענין* von Gott Mal. 1, 9).

Sodann sucht Singer in einem längeren Abschnitte (S. 184 bis 264) den judenchristlichen Ursprung der *Leptogenesis* nachzuweisen. Ich glaube nicht, dass der Nachweis gelungen ist. Darauf, dass Hieronymus das Buch *apud Hebraeos* und ein syrisches Fragment (Charles, *Book of Jub.* S. 183) *brutth 'ebrae* kennt, ist wohl nicht viel Gewicht zu legen. Aber schon Dillmann betonte das Fehlen aller christlichen Spuren in dem Buche; so weit werden auch die jüdischsten Judenchristen nicht gegangen sein, dass sie nicht zugleich das Neue ihres christlichen Glaubens bekannt hätten, müßen sie sonst auch noch so sehr ihr Christentum als Vollendung der alttestamentlichen Religion angesehen haben. Selbst das geöffnete Buch der *elkenitischen* Judenchristen, das sonst leicht mit den Jub. verglichen werden könnte, wird eine ausführliche Christologie enthalten haben (Harnack, *Dogmengeschichte* I, S. 261f.). Die Stellen, die Singer als christliche Spuren bezeichnet, lassen sich mit demselben Rechte jüdisch deuten, im Sinne der späteren messianischen Weissagung. Die Auffassung Singers von der Stelle Jub. 1, 12 „Und ich werde Zeugen zu ihnen schicken, . . .“ (vgl. S. 205) ist mir nicht ganz klar. Nach Singer sind doch die Abtrünnigen die paulinischen Haidenchristen; nun sind aber im neutestamentlichen Sinne die *μαρτυρες*, worauf Singer diese Stelle bezieht, Christen überhaupt, und ihre Verfolger sind die Juden. Also müssten auch hier die Juden die Abtrünnigen sein? Das will Singer doch nicht sagen! Jedenfalls ist die Stelle kein Zeugnis für christlichen Ursprung. Ferner sind die bei Singer als christlich aufgeführten Termini ebenso jüdisch. — Das Zeugnis der *pseudoclement. Homilien* ist nicht unbedingt massgebend für das Judenchristentum; sie sind nicht „anerkannt ebionitisch“ (S. 238), sondern ihr Ursprung ist noch immer streitig (vgl. Harnack l. c. S. 265 ff.).

Als Abfassungszeit giebt Singer im letzten Abschnitte die Jahre 58—60 an. Dies Datum wäre, die Richtigkeit der vorhergehenden Ausführungen vorausgesetzt, durchaus berechtigt und ist von Singer auch mit Geschick durchgeführt. Falls man aber im Jubiläenbuche nicht eine judenchristliche antipaulinische Streitschrift erblickt, ist man natürlich nicht daran gebunden. Wenn man auch nicht ein so frühes Datum wie Krüger, der die Schrift bald nach dem Tode Alexanders d. Gr. ansetzt, anzunehmen hat, so möchte ich doch an einer vorchristlichen Abfassungszeit festhalten. — Eine Schwierig-

keit, an der Singer hier bei dem ihm vorliegenden Texte Anstoss nehmen musste, erledigt sich nun von selber. Er führt S. 278 ff. aus, dass das 50. Kapitel der Leptogenesis ein späterer Zusatz sei, da die Worte: „Dieses Geschäft soll an den Sabbattagen verrichtet werden, an den Tagen des Hauses des Heiligtums des Herrn.“ nicht zu einer Zeit geschrieben sein könnten, in der der Tempel noch gestanden habe; das ganze Buch aber setzt sonst den Bestand des Tempels voraus. Diese Worte beruhen jedoch nur auf der Fehlerhaftigkeit der äthiopischen Handschrift, die Dillmann für seine deutsche Übersetzung allein benutzen konnte; seit 1851 aber ist sowohl von Dillmann wie besonders auch von Charles vieles zur Verbesserung des äthiopischen Textes geleistet worden. Die anderen drei bis jetzt bekannten Handschriften lassen nun das zweite *dama-wé'ela* aus, so dass an jener Stelle nur zu lesen ist: „Diese Arbeit allein soll gethan werden an den Sabbat-Tagen im Heiligtume des Herrn, eures Gottes, . . .“ (Jub. 50, 11). Die anderen von Singer für die Unechtheit angeführten Gründe sind nur sekundärer Art; dagegen ist zu halten, dass von Epilog in Kap. 49 kaum die Rede sein kann, dass aber 50, 12 so schliesst, wie das Buch beginnt (vgl. „wie in den himmlischen Tafeln geschrieben ist, die er mir in meine Hände gegeben hat, damit ich dir die Ordnungen der Zeit und die Zeit je nach der Einteilung ihrer Tage aufschreibe“.)

Zum Schlusse möge für den zweiten Band, in dem Singer sich auf seinem eigentlichen Arbeitsfelde befindet und für dessen sicherlich sehr reichhaltigen Stoff uns der Fleiss und die Belesenheit des Verfassers bürgen, etwas mehr Kürze und Übersichtlichkeit, besonders Genußigkeit der Verweise auf andere Stellen des Buches und korrekterer Druck gewünscht werden. Der letztere lässt für den vorliegenden Band sehr viel zu wünschen übrig, was vielfach durch die ungarische Presse, in der das Werk gedruckt ist, entschuldigt wird; auf letzteren Umstand schiebe ich die unendlich häufigen accentuierten Vokale (é und ê). Ferner steht oft é und ê für e. Die Zeilen sind sehr oft zu eng durchschossen, fette und kursive Buchstaben finden sich inmitten gewöhnlichen Antiquadruckes, lateinische Buchstaben innerhalb der griechischen Schrift. Letztere ist an einigen Stellen so ungenau, dass jedes Wort einen Druckfehler enthält, Spiritus finden sich auf Vokalen inlautender Silben (abgesehen natürlich von Fällen der Xrasis), Graves auf der Paenultima und Antepaenultima, für γ steht in den allermeisten Fällen γ (umgekehrtes λ). Andere gewöhnliche Buchstabenfehler liest man auf jeder Seite. Es entstehen zwar kaum Undeutlichkeiten dadurch, aber das Auge fühlt sich beleidigt. Einige im deutschen Sprachgebrauche nicht üblichen Worte sind „bildisch“ für „bildlich“ (S. 28 Anm. 8), „Unmacht“ für „Ohnmacht“ (S. 45) und „alt- (bez. neu-) testamentalisch“ für „alttestamentlich“ (passim).

Es wäre zu wünschen, dass sich christliche Theologen zu den neuen Gedanken des Verfassers eingehender äussern möchten (in-

zwischen ist, lauge nach Absendung meines MS., in der Theol. Lit.-Ztg. 1899, Nr. 6 die ebenfalls ablehnende Besprechung von Prof. Schürer erschienen). Zu seinem Buche muss bei der Behandlung der Jubiläenfrage Stellung genommen werden, da es diese auf einen ganz anderen Boden stellt. Von Herrn cand. theol. Bohm, der sich längere Zeit mit der Theologie unserer Schrift beschäftigt hat und mir auf meinen Wunsch freundlichst seine Auffassung des Singerschen Buches mitteilte, ist mir allerdings ein noch schrofferes Urteil zugegangen, als das im Vorhergehenden ausgesprochene. Es ist immerhin möglich, dass andere Beurteiler sich nicht so abweisend verhalten.

E. Littmann.

The Bower Manuscript. Facsimile Leaves, Nagari Transcript, Romanised Transliteration, and English Translation with Notes, edited by A. F. Rudolf Hörnle, Ph. D., Principal, Calcutta Madrasah. Parts I—VII. Publ. by Order of the Government of India. Calcutta 1898—97.

Dieses Werk ist eine monumentale Publikation sowohl seiner äusseren Ausstattung als seinem inneren Werte nach. In dem Folioformat des Archaeological Survey of India enthält ■ 8 Seiten Vorrede, 240 Seiten transkribierten Text mit englischer Übersetzung, kritischen und erklärenden Anmerkungen, und 54 photographische Facsimiletafeln nebst ebensovielen Blättern, auf denen der Text der Hs. in Devanagarschrift wiedergegeben ist. Der ganze Text der wichtigen Hs. liegt somit in trefflicher Wiedergabe und Bearbeitung vollständig vor; es fehlt noch die in Aussicht gestellte historische Einleitung, doch wird es bei der hervorragenden Bedeutung dieser Publikation nicht verfrüht sein, schon jetzt darüber zu referieren.

Über die Art der Auffindung der Bower-Hs. hat Hörnle kürzlich Näheres mitgeteilt in seiner interessanten, auch über die Fortschritte der Jaina-Philologie und der Epigraphik berichtenden „Annual Address“ als Präsident der asiatischen Gesellschaft von Bengalen (Calc. 1898), aus der ich folgendes anführe. Die nach ihrem Eigentümer und Entdecker, einem englischen Offizier und Forschungsreisenden, als das Bower-MS. bezeichnete Hs. hat sich ursprünglich in einem buddhistischen Stupa in Kuchar in Kaschgarien (China) befunden, der 1889 von zwei einheimischen Kaufleuten auf der Suche nach verborgenen Schätzen erbrochen und seines Inhalts beraubt wurde. Der Fundort erinnert an zahlreiche buddhistische Reliquien und insbesondere an die schon 1834 in

einem Stüpe in Afghanistan entdeckten Bruchstücke einer sehr alten Kharosthi-Hs. aus Birkenbast, dem nämlichen Material, aus dem auch unsere Hs. besteht, die Bower von dem einen der beiden erwähnten Kaufleute erwarb. Mehrere auch in dem Stüpe aufbewahrte Papier-Hss. waren bei der Teilung der Beute an den zweiten der beiden Kaufleute gelangt; sie kamen dann auf verschiedenen Wegen teils nach St. Petersburg, wo Professor S. v. Oldenburg Proben daraus veröffentlichte, teils wie die Bower-Hs. nach Calcutta an Hörnle, der eine dieser Hss. für älter als die Bower-Hs. hält und in das 4. Jh. n. Chr. setzt. Eine ganze Reihe weiterer Hss. in verschiedenen Alphabeten und Sprachen haben sich seitdem infolge der angestellten Nachforschungen in dem als vorzügliches Konservierungsmittel dienenden Flugsand in Ostturkestan noch vorgefunden und sind nebst den gleichzeitig entdeckten Münzen, Terracotten u. n. Altertümern an Dr. Hörnle zur Entzifferung und Bestimmung übermittelt worden. Die ältesten Münzen setzt Hörnle, der bekanntlich auch ein hervorragender Numismatiker ist, in das erste Jahrhundert v. Chr., sie sind chinesisch. Das wertvollste Fundstück bleibt aber doch vorläufig die Bower-Hs., die H. in Übereinstimmung mit Bühler in das 5. Jh. n. Chr. setzt, weil sie sich, wie Bühler in § 22 seiner Pallographie (vgl. dazu seine VI. Tafel) bemerkt, von dem Typus der Guptainschriften, besonders der Kupfertafeln, nur in wenigen unwesentlichen Punkten unterscheidet. Durch Hörnles Facsimiles wird jetzt die vollständige pallographische Ansehung der Bower-Hs. ermöglicht, die einige in den gleichzeitigen Inschriften selten oder gar nicht vorkommende Schriftzeichen enthält.

Durch das sicher bezeugte, so ungewöhnlich hohe Alter der Bower-Hs. gewinnt auch ihr mannigfaltiger Inhalt, den Hörnle mühsame Textrestitutionen, Übersetzungen und erklärende Anmerkungen den Fachgenossen bequem zugänglich gemacht haben, ein erhöhtes Interesse. Der grössere Teil der Hs., 37 $\frac{1}{2}$ von 64 Blättern, besteht aus den drei medizinischen Werken, auf die ich nachher näher eingehen werde. Es folgt auf 10 $\frac{1}{2}$ Blättern ein divinatorischer Teil, bestehend aus zwei Werken, die von Prophезеиungen auf Grund von Würfelorakeln handeln. In Teil IV hat jeder Wurf seinen besonderen Namen nach einem früher (1892) von Hörnle im Ind. Ant. eingehend dargelegten System. Als Anhang zu dem fünften Teil hat er jetzt noch sechs Hss. und einen Druck, die Pasakakevali, auszugsweise veröffentlicht, ein altes Werk über Würfelorakel von Garga, das mit diesem Teil der Bower-Hs. oft wörtlich übereinstimmt. Der sechste Teil enthält einen Schlangenzauber, der einst in Sravasti bei einem Jünger des Buddha gegen den Biss einer Cobra angewendet worden sein soll. In einem Anhang hierzu giebt H. interessante Nachweise über die in diesem Zauber erwähnten Nāgas, in einem zweiten Anhang einen Auszug aus der im Khandavatta-Jātaka vorliegenden Version der obigen

Legende. Der siebente Teil enthält ein Fragment einer auch in einem anderen centralasiatischen Ms. vorkommenden Sage von dem Yaksä Märibhadrä, der von Buddha einen mächtigen Zauber erlangte. Der Text jener anderen Version ist gedruckt in Hörnles "Three Further Collections of Ancient Manuscripts from Central Asia" (Reprint aus dem Journ. Beng. As. Soc. 1897), welche Arbeit überhaupt eine wichtige Ergänzung zu seiner Bearbeitung der Bower-Hs. bildet.

Der medizinische Teil der Bower-Hs. ist mit den soeben besprochenen Teilen derselben nach Schrift, Sprache, welche Sanskrit, aber grossenteils kein grammatisches Sanskrit, sondern "the early extra-scholastic Sanskrit of the North-West of India" ist, und buddhistischen Beziehungen nahe verwandt. Der Inhalt der medizinischen Werke der Bower-Hs. ist folgender. Das aus 5 Blättern der Hs. bestehende erste Werk handelt zunächst von dem Ursprung und den medizinischen Wirkungen des Knoblauchs, der aus Blut-tropfen aus dem von Vipu abgehauenen Kopf des Asurendra stammen, die verschiedensten Krankheiten heilen und das Leben hundert Jahre dauern machen soll. Es folgen kürzere Abschnitte über Verdauung (44—51), über ein Elixir für tausendjährige Lebensdauer (52—54), über die richtige Mischung der Ingredienzien (55—59), über gewisse stärkende Arzneien (60—67), über Augewasser (68—86), über Gesichtspflaster und Augensalben (87—111), über Haarmittel (112—120) und über Hustenmittel (121—132). Das zweite, weit umfangreichere Werk, das 6.—84. Blatt der Hs. umfassend, heisst *Nuvantaka „Sahne“*, d. h. Extrakt aus älteren Lehrbüchern, und handelt in 16 adhy. von Pulvern, Butterdecocten, Ölen, vermischten Rezepten, Klystieren, Elixiren, Brühen, Aphrodisiaca, Augensalben, Haarfärbemitteln, Terminalia Chebula, Bitumen, Plumbago zeylanica, Kinderpflege, Sterilität und Behandlung von Schwangeren und Wöchnerinnen. So laut der Einleitung, es sind jedoch leider die letzten Blätter verloren gegangen, so dass adhy. 15 und 16 und wohl auch der Schluss von 14 fehlen; der erhaltene Teil umfasst 1119 Verse, resp. Sūtras. Die einzelnen Arzneiformeln führen wie in den späteren medizinischen Kompendien Namen, wie *Mātulaṅga-guḍikā*, *Tiktakam nāma curpan*, *Śaṭphalap nāma ghṛtam*, *Bakā-tailam*, *Aśvagandhā-varṭi* u. a. Das dritte Werk enthält auf $8\frac{1}{2}$ Blättern der Hs. in 72 Versen 14 Arzneiformeln zu äusserlichem oder innerlichem Gebrauch bei den verschiedensten Krankheiten. Alle drei Werke sind fast durchweg metrisch, und zwar kommen gerade wie in den späteren Rezeptsammlungen die verschiedensten Metra der Kunstpoesie zur Anwendung. Das Metrum hat Hörnle auch häufig eine Handhabe zur Herstellung verdorbener oder unvollständig erhaltener Stellen geboten, wie ihm auch seine Kenntnis der zahlreiche Parallelstellen enthaltenden späteren medizinischen Literatur, die er neuerdings durch seine in der Bibl. Ind. erscheinende *Sūruta*-Übersetzung bethätigt hat, bei der schwierigen

Textkonstitution sehr zu statten gekommen ist, nicht minder auch bei der Übersetzung, die besonders bei dem ersten Werk mit seinen zahlreichen Dunkelheiten und veralteten Ausdrücken oft der Entzifferung einer alten Inschrift gleich, und bei den ausführlichen Anmerkungen, die besonders ein reiches Material an Parallelstellen und Nachweisen aus der jüngeren Sanskritliteratur enthalten. Auf dem Gebiet der neueren indischen Medizin stand Hörnle auch der Rat und Beistand eines gelehrten Kaviraj zur Seite.

Den von Hörnle beigebrachten Parallelstellen möchte ich nachstehend einige weitere aus dem Siddhiyoga oder Vyndamādhava des Vynda beifügen, der erst 1894 in der Anandāsrama Series erschienen ist, also später als der I. Teil der Bower-Hs. In seinem First Instalment of the Bower Manuscript (1891) bemerkt Hörnle nach Hervorhebung der speziellen Übereinstimmungen des ersten medizinischen Werks mit dem Cikitsāsamgraha des Cakrapāṇidatta: "It would be satisfactory to be able to discover what the sources were on which Cakrapāṇi drew for his compilation; they are not specified anywhere, I believe, in his book". Seitdem ist Eggelings lehrreiche Bearbeitung der medizinischen Hss. des India Office erschienen (Catal. Part V, London 1896), wo er p. 938 f. im Anschluss an die von dem alten Kommentator Sivadāsa gegebene Erklärung aus dem Schluss von Cakradattas Werk entnimmt, dass darin Vyndaas Siddhiyoga als seine Hauptquelle bezeichnet ist¹⁾. Diese Auffassung wird durch eine Vergleichung beider Werke ebenso bestätigt, wie eine Vergleichung des Siddhiyoga mit dem Mādhavanidāna oder Rugviniśāyā zeigt, dass der Kommentator des ersteren Werks im Recht ist, wenn er den darin eingangs erwähnten Gadaviniśāyā mit dem Rugviniśāyā identifiziert. Der Hauptteil des Siddhiyoga enthält von *adhikāra* 1—68 eine Zusammenstellung von Rezepten und Verordnungen für die hauptsächlichsten Krankheiten, vom Fieber angefangen bis zur Vergiftung. Genau das gleiche Material enthält Cakradatta (ed. Jib., Calo. 1888), im ganzen auch in gleicher Anordnung, nur fehlt bei ihm ein besonderer Abschnitt über *śothodara* (88. *adhikāra* bei Vynda), und der Abschnitt über *bhagna* (46. *adhikāra* bei Vynda, zwischen *āgantuvrāṇa* und *nādirvāṇa*) kommt bei ihm erst vor *leuṣṭha*. Ganze Kapitel, z. B. diejenigen über *atisāra*, *grahāṇī*, *kṛmī*, *pāṇḍuroga*, *raktapitta*, *kāsa*, *kilekaśūśa*, *svarabhedā*, *tyṇṇā*, *mūrchā*, *madātyaya*, *unmāda*, *apasmāra*, *vatarakṭa*, *śūla* stimmen in beiden Werken fast wörtlich überein. In dem letzten Teil (Vynda pp. 525—665 = Cakra 415—471),

1) Wenn Eggeling p. 938 auch Heramba als Quelle Cakradattas bezeichnet, so beruht dies wohl nur auf dem Ausdruck *gūḍhavāhyabodhakavāhyavān*, worin aber, wie der von Eggeling selbst p. 933 citierte Kommentar zeigt, keine Bezeichnung auf Heramba liegt, der vielmehr seinerseits Cakradatta als einen der von ihm benützten Autoren nennt (p. 937). Beiläufig bemerkt ist das Werk des Cakradatta auch kein „compendium of pathology“, sondern wie der Siddhiyoga „a work on the treatment of maladies“.

der von der Anwendung von Elixiren, Aphrodisiaca, Klystieren, Räucherungen und anderen Heilmethoden handelt, wird die Ähnlichkeit allardings bedeutend geringer, auch nehmen an den bemerkten Übereinstimmungen vielfach auch andere Werke teil, namentlich Vāṅsena, der aber ausser der Therapie auch die Pathologie behandelt. Doch wird hierdurch das Gesamtergebnis nicht erschüttelt. Der Vergleichung der Lesarten ist kein entscheidender Wert beizumessen; doch will ich erwähnen dass in S. 51, 22 = C. 247 die Lesart des ersteren Werks *lehaḥ*, die auch B. 8, 61 bestätigt, in dem Kommentar ausdrücklich als die richtige und C.'s *lepah* als falsch bezeichnet wird: *leha ity asya athāna lepa iti patho na yukto* Über das Zeitalter des Cakradatta giebt der Schluss seines Cikitsāsamgraha Aufschluss, indem er nach demselben, resp. der Erklärung des Sivādāsa (*gaurādhinātho nayapaladevaḥ tasya rasavati mahānasaḥ tasyādhikārī tatha pātram iti mantri ca*) der jüngere Sohn des Nārāyaṇa war, der dem König Nayapālā von Bengalen als Küchenmeister und Minister diente. Haraprasād Śāstri in seiner *School History of India*¹⁾ setzt hiernach Cakradatta um 1060 n. Obr. Für das Alter des Siddhiyoga spricht auch der Umstand, dass darin das Opium anscheinend noch gar nicht und Quecksilber (z. B. 7, 18 *rasendrona*, Co. *pāradena*, ausserlich als Mittel gegen Lause) nur wenig vorkommt und dass 61, 149 eine gewisse *vartī* als *nāgarjunena*²⁾ *likhita stambho pātāliputrake* bezeichnet wird, was auch im Hinblick auf die geplanten Ausgrabungen in den Ruinen von Pātāliputra von Interesse sein dürfte. Cakradatta p. 864 hat diese Stelle wohl aus Vynda übernommen. Auch der bekannte Śrīrāghadharma (ed. P. Jivanram Vaidya, Bo. 1891) hat seinem Herausgeber zufolge viele Stellen wörtlich von Vynda entlehnt.

In Anbetracht der hervorragenden Stellung, welche der Siddhiyoga in der älteren medizinischen Litteratur einnimmt, mag hier eine Aufzählung der Parallestellen zu der Bower-Hs. Platz finden, die mir darin begegnet sind; alle diese Stellen der Bower-Hs. hat allardings Hörnle schon aus anderen Werken, namentlich aus Cakradatta, belegt. B. 1, 71—78: S. 61, 20. B. 1, 88 f.: S. 61, 26, 1, 84—86: 61, 29. 1, 87: 61, 1. 1, 124: 11, 2. 1, 129: 11, 34. B. 2, 14—17: S. 14, 12—15. 2, 27 f.: 12, 18 f. 2, 29—34: 30, 1.

1) Calo. 1896, p. 83, wo aber Cakradatta irrig als "nephew" des Nārāyaṇa bezeichnet wird.

2) Zusammenstellungen über Nāgarjuna als Mediciner giebt Dr. P. Cordier, *Nāgarjuna et l'Uttaratantra de la Sūratasamhitā* (Annuaire 1896, Publication privée). Doch findet sich die dort p. 3 citierte angebliche Stelle aus der Einleitung zu Dallana's Sūratakommentar, wonach der König Nāgarjuna die ursprüngliche Sūratasamhitā umgearbeitet und ihr das Uttaratantra beigelegt haben soll, in den beiden gedruckten Ausgaben des Dallana nicht vor. Sie sieht wie eine moderne Glosse aus zu der Bemerkung des Dallana: *pratiśamāhātāpita nāgarjuna eva*.

2, 38 f.: 8, 9. 2, 40: 58, 7; 58, 65 f. 41, 42 a: 58, 69. 66: 26, 4. 71—75: 6, 27—32. 133—36: 51, 75—78. 137—48: 51, 86—92. 144—47: 22, 18—23. 150 f.: 30, 54 f. 153 f.: 9, 39 f. 155—57: 4, 27—29. 160 f.: 11, 37—40; 13, 7. 177—81: 68, 51—53. 188—200: 10, 29—41. 226 f.: 39, 2. 292—40: 35, 33—39. 277—79: 22, 82. 386—89: 5, 64—67. 409 f.: 8, 34. 482 f.: 11, 20 f. 435: 11, 22. 450: 11, 6. 451: 11, 7. 460—62: 30, 50—52. 496—99: 1, 118—20. 524: 60, 18. 529: 59, 19 f. 538 f.: 59, 28. 537 f.: 59, 16—22. 571 f.: 51, 17. 575: 33, 8 f. 578: 33, 4. 579: 32, 21. 585: 39, 11 f. 594: 15, 21. 596 f.: 15, 6, 8. 603: 35, 18. 605: 35, 2. 608 f.: 54, 1. 612: 54, 8. 614: 8, 19 f. 782: 69, 10. 819: 70, 21. 833—85: 70, 7—9. 848: 61, 94 f. 899 f.: 57, 71. B. 3, 5—9: S. 51, 107—10, 102 f. 36—58: 22, 98—113. 61 f.: 51, 22. 66—72: 5, 81—40. Natürlich giebt es sehr viele Varianten, von denen wohl die meisten auch bei Oskradatta oder Vangasena wiederkehren; dagegen bietet z. B. 51, 91 S. *kandūn* wie B., während Oskradatta *pandūn*, Vangasena *pandūn* hat. Die Beziehungen des Siddhiyoga zu der Bower-Hs. bilden ein Glied mehr in der Kette von Beweisen, die für ein weit höheres Alter der massgebenden Lehrbücher der indischen Medizin sprechen, als Haas in seinen bekannten Aufsätzen im 80. und 81. Band dieser Zeitschrift denselben zugestehen wollte. Schon in seinem "First Instalment of the Bower Manuscript" (1891) hat Hörnle die Haas'sche Hypothese, die aus Suśruta einen in das Sanskrit übersetzten arabischen Suqrāt machte, der seinerseits auf einer Verwechslung des griechischen Sokrates mit Hippokrates (Buqrāt) beruhen sollte und Kāśī-Benares mit Kos, der Heimat des Hippokrates, identifizieren wollte, als "an elaborate joke" bezeichnet. Nachdem jetzt in dem zweiten medizinischen Werk der Bower-Hs. eine beträchtliche Anzahl von Rezepten, darunter so umfangreiche, wie der aus 15 Versen bestehende Cyavanaprāśa (2, 186—200), zum Vorschein gekommen sind, die in den späteren Kompendien wörtlich wiederkehren, kann man an der vorarabischen Entstehung des Hauptteils der indischen Medizin nicht mehr zweifeln. Auch die bekannteren Krankheitsnamen der späteren Medizin kommen in der Bower-Hs. schon sämtlich vor, wie überhaupt die Terminologie derselben, abgesehen von einer Reihe ungewöhnlicher Wörter und Wortbedeutungen im ersten und dritten Werk, die aber teilweise auch auf Textverderbnis beruhen können, die gleiche ist wie späterhin. Wenn 1, 98 (vgl. 1, 106—8) neben den drei *doṣa*: *vāta*, *pitta*, *kapha* als vierter das Blut *rudhira* erscheint, während 1, 15 und sonst nur von den drei *doṣa* die Rede ist, so weist Hörnle mit Recht auf das entsprechende Vorkommen der vier humores in der späteren Medizin hin. Den von ihm citierten Belegen kann man auch Bhṛgusāra 2, 2, 163 beifügen: *kociā rudhirasyāpi doṣatvam manyante*. Aus Suśruta, dessen Bekanntheit mit dem Blut als *doṣa* H. schon im allgemeinen erwähnt

hat, möchte ich den Anfang seines Cikitsasthāna hervorheben, wo das Blut mehrfach neben *vāta*, *pitta* und *kapha* als gleichwertig erscheint. Diese Auffassung des Bluts ist wegen ihrer Ähnlichkeit mit der griechischen Humoralpathologie von allgemeinem Interesse. Zu der Vierzahl der *ṛtū* ebenda kann man die interessanten Nachweise Bühlers Ep. I. 2, 261—64 über die alte Einteilung des Jahres in drei Jahreszeiten vergleichen; die sonst in der Medizin übliche Einteilung in sechs *ṛtū* ist übrigens auch in der Bower-Hs. die gewöhnliche. Mit den 96 *kūṣṭha* 2, 86 möchte ich nicht die *kuṣṭharoga*, sondern die 18 *kūṣṭha* + 18 *sukadoṣa* = ■ Hautkrankheiten der späteren Medizin vergleichen, von denen der Kommentator des Siddhayoga p. 389 bemerkt, dass sie ihrer gleichen Anzahl wegen nacheinander dargestellt werden.

Mit den vorstehenden Bemerkungen sollte den Aufschlüssen über das Alter und den Inhalt der Bower-Hs. und weitere sich daran anknüpfende Fragen, die Hörnle für seine Einleitung vorbehalten hat, nicht vorgegriffen, sondern nur auf die hervorragende Bedeutung dieser Publikation hingewiesen werden, durch die der Entzifferer der Bakesli-Hs., dem die indische Altertumskunde schon so viele Forschungen auf den verschiedensten Gebieten verdankt, einem Ruhmeskranz ein neues Blatt hinzugefügt hat. Besonderer Dank gebührt auch der indischen Regierung, namentlich dem Statthalter von Bengalen Sir Charles Elliot, für die Hürle für die Bearbeitung der Bower-Hs. gewährte Musse und für die prächtige Ausstattung des grossen Werks.

J. Jolly.

Carra de Vaux, Le Mahométisme; le génie sémitique et le génie aryen dans l'Islam. Paris (Honoré Champion) 1898; 232 SS. in 8^e.

Die schon öfters dargestellte Erscheinung der durch das Eindringen und die Rückwirkung nichtsemitischer Ideen hervorgerufenen Differenzierung des Islam, wie sich eine solche in den Bestrebungen innerhalb des Schiitentums und des Sufismus kund gibt, hat der Verfasser zum Gegenstand nochmaliger Erörterung gewählt. Er hat dabei vorzugsweise das grosse Publikum vor Augen, auf welches seine elegante Darstellungsweise ohne Zweifel anregend wirken wird. Die Fragen der Entwicklungsgeschichte des Islam sind noch viel zu wenig in das allgemeine Bildungsbewusstsein eingedrungen, als dass ■ überflüssig scheinen könnte, die Resultate der gelehrten Forschung auf diesem Gebiete von Zeit zu Zeit zusammenzufassen und in gefälliger Hülle in weitere Kreise einzuführen.

Bei der Popularisierung erworbener Resultate kommen jedoch auch mehrfach eigene Gesichtspunkte des Verfassers zur Geltung.

In der im Titel angedeuteten Reaktion des „génie aryen“ gegen den Semitismus des ursprünglichen Islam, lässt er die schiitischen und süßischen Bestrebungen speciell gegen den jüdischen Charakter des letztern in Gegensatz treten; man begreift freilich nicht, wieso er (S. 86) gerade den Monachismus eine dem Judentum entlehnte Einrichtung nennen kann. Dass der Mönchsorden der Karmeliter seine Stiftungstradition auf den Propheten Eljah zurückführt, ist eine ebenso fragwürdige Stärkung für diese These, wie die Berufung auf das philonische *De vita contemplativa*.

In der Durchführung der Parallele zwischen dem ursprünglichen Muhammedanismus und der in der schiitischen Bewegung zutage tretenden persischen Reaktion, ist der Verfasser nicht frei von Überachätzung des Kulturwertes der schiitischen Erscheinungsform des Islam. Wenn er im Widerstreit des Schiitismus gegen den sunnitischen Islam „la lutte d'une pensée libre et large contre une orthodoxie étroite et inflexible“ erblickt (S. 142 unten), wird er, fürchte ich, diese Anschauung mit mancher einschneidenden Thatsache, die uns die Kenntnis der Unterscheidungslehren der muhammedanischen Sekten bietet, nicht in Einklang bringen können. Der Verfasser hätte allerdings zur Begründung seiner Anschauungsweise anführen können, dass die Dogmatik der Schiiten sich vielfach an die Lehrtätze der Mu'taziliten anlehnt, was ihnen von den sunnitischen Gegnern auch sehr oft zum Vorwurf gemacht wird¹⁾. Erst unlängst hat van Vloten in dieser Zeitschrift (52, 216, Ann. 2) für den Zusammenhang der alten Mu'tazila mit den schiitischen Zejditen eine Menge guter Beweisstellen gesammelt. Vom mu'tazilitischen Charakter der zejditischen Dogmatik, (vgl. die Erzählung bei Ibn Bakīta, *Voyages* II 169 f.) kann man sich jetzt aus den Litteraturprodukten ihrer Theologie, die in neuerer Zeit in grosser Anzahl nach Europa gelangt sind, ganz gründlich überzeugen.

Die mu'tazilitische Färbung ist übrigens ein Grundzug der allgemeinen schiitischen Glaubenslehre, in welcher das Prinzip des *'adl* (eines der Schlagwörter der mu'tazilitischen Separation) ebenso zu den unerlässlichen dogmatischen *uṣūl* gehört, wie *tauḥīd*, *nubuwīa*, *imāma* und *kejāma*. Und wie eng das mu'tazilitische Bewusstsein mit dem Begriff des schiitischen Islam zusammenhängt, wird am besten dadurch veranschaulicht, dass einer der bedeutendsten schiitischen Theologen, 'Alī al-Murtaḍā 'Alam al-hūda (st. 436), in einer seiner Vorlesungen, in denen man viel Material für die Kenntnis der mu'tazilitischen Exegese des Korans und des Hadīth finden kann, den Satz aufstellt, dass die hauptsächlichsten Grundlehren der Mu'taziliten, namentlich auch die Lehre von der Willensfreiheit und die Negation der materiellen ru'jā Allāh (vgl. diese Zeitschrift 50, 506) aus lehrenden Aussprüchen des

1) Vgl. Beiträge zur Litteraturgeschichte der Schi'a und der sunnitischen Polemik 48.

'Alī und der Imāme entlehnt seien; die Mutakallimān — so sagt er — hätten nur weiter ausgeführt und entwickelt, was 'Alī zu allererst in summarischer Form schon früher dargelegt hatte¹⁾. Danach wäre nun 'Alī der wirkliche Vater der mu'tazilitischen Forschung. Ebenso hat man ihn ja auch, und dies mit mehr Erfolg, das Princip der arabischen Grammatik zu allererst aufstellen lassen.

Dem scheinbaren Rationalismus in der Dogmatik steht nun aber auf der andern Seite zunächst der masslose Autoritätenglaube im schiitischen Islam gegenüber; der rundweg abgelehnten Ichtīlāf-Lehre²⁾ des Sunnismus setzt er seine unfehlbaren Imāme entgegen. Gegen die sunnitischen Muḥamedaner wird von den schiitischen Gegnern geradezu der Vorwurf erhoben, dass bei ihnen, in Ermangelung unfehlbarer Autoritäten, schrankenlose Freiheit der Meinung herrscht, so dass bei ihnen „jeder Mann sein eigener Imām ist“³⁾. Und wie wird unsere Zuversicht zu der „pensée libre et large“ des schiitischen Systems erschüttert, wenn wir das Verhalten der schiitischen Ge-

1) Gurar al-fawā'id wa-durar al-halā'id (Teheran 1279) 67: اعلم ان اصول التوحيد والعدل مأخوذة من كلام امير المؤمنين. وخطبه فانها تتضمن من ذلك ما لا زبالة عليه ولا غاية وراءه ومن تأمل المبثوور في ذلك من كلامه علم ان جميع ما أسهب المتكلمون من بعد في تصنيفه وجمعه تفصيل لتلك الجمل وشرح لتلك الاصول ودوى عن الاثمة من اولاده من ذلك ما لا يكان يحاط به كثرة ومن أحب الوقوف عليه وطلبه من مكائده (مضائقه) اصاب منه الكثير الغريب. Darauf folgt eine Reihe von speziellen Beispielen.

2) Auch bei den Mu'taziliten hat diese Lehre auf Widerstand gestossen, Zābiriten 101.

3) Dies wird in einer jener apokryphen Reden des 'Alī entwickelt, welche unter dem Namen نهج البلاغة gesammelt wurden (ed. Bejrut 1807, 79): وما لى لا أوجب من خطأ هذه (هذا) الفرق على اختلاف حجاجها في دينها لا يقتضون أثر نبي ولا يقتضون بعمل وصي ولا يؤمنون بغيث..... مفزعهم في المعصلات الى انفسهم وتعويلهم في المتهمة على آراءهم كان كل امرء منهم امام نفسه قد أخذ منها فيما يرى يفرق ثقات واسباب محكمات.

setzeslehre gegen Andersgläubige (und dies mag ja allenthalben als Prüfstein liberaler Anschauungen gelten) mit den Doctrinen des sunnitischen Iğmā' über dieselben Beziehungen vergleichen.

Während hier das barbarische Wort des Koran (9, 28) *أَنَ الْمُشْرِكِينَ* — freilich durch scholastisch-spitzfindige Interpretation und

casuistische Künstelei — so gut wie aufgehoben wurde, hat das schiitische Gesetz an dem Wortlaut jener Verordnung festgehalten und den Körper des Ungläubigen — dazu gehört auch der Ketzler — unter seine „*deh nagāsāt*“ eingeordnet und diese Wertschätzung auf alles ausgedehnt, was vom Ungläubigen auch nur berührt wird¹⁾. Noch fanatischer als die schiitische High Church sind einige von dieser abzweigende „übertreibende“ Sekten (غلاة), obwohl sie sonst in vielen Dingen den Boden des Islam verlassen haben. Es genüge bloss daran zu erinnern, was z. B. Selah Merrill von seinen Erfahrungen unter den Mutawallis berichtet „who consider that they are polluted by the touch of Christians. Even a vessel from which a Christian has drunk, and anything from which he may have eaten, or even handled while eating, they never use again, but destroy at once. Knowing these facts we did not even ask them for a drink of water They would have given us the water, but would have broken the bottle immediately afterwards“²⁾. Solcherart ist die Nachwirkung persischer Ideen in der schiitischen Ausbildung des Islam, wie denn im allgemeinen die im II. Jahrh. erblühende Intoleranz sich unter dem unverkennbaren Einfluss der persischen Distinction zwischen dem *ḡīh-dīn* und dem *ḡad-dīn* entfaltet hat. Innerhalb des sunnitischen Islam hat sich in vielen Punkten mit mehr oder weniger Erfolg eine Reaktion gegen persische Anschauungen kundgegeben³⁾.

Keinesfalls war es also religiöser Freisinn und Toleranz, was die Perser als erfrischendes Element in den rohen Islam mitzubringen

1) Die verschiedenen Lehrmeinungen über diese Frage s. ■ den Zählriten 58—68.

2) East of the Jordan (London 1881) 306.

3) So namentlich auch sonst in Bezug auf die vom Parsismus beeinflussten rituellen Tahārat-Gesetze, in welchen die Sunniten massvoller sind als die an persischen Traditionen haftenden Schiiten. Sehr beachtenswert ist folgender traditioneller Bericht in Usd al-gāba V. 820: *عن ابی شعیب مولی ابی*

وحوح قال غسلنا میتا فارادنا ان نغتسل فدخل علينا ابر و حوح الانصارى صاحب رسول الله صلعم فجعل يقول والله ما نحن بائس اجساد ولا امواتا واتى خشيت ان تكون سنة.

hatten¹⁾. Die am meisten destruktive, in ihren Zielen nihilistische Form des Schiitismus, die an den Namen der isma'ilitischen Sekte geknüpfte Bewegung, deren letztes Wort die Negation der Grundlehren des Islam (auch der schiitischen Gestaltung derselben) und der positiven Religion überhaupt ist, arbeitete, wie man auch aus der Charakteristik ersieht, die der Verfasser S. 148 von derselben entwirft, nicht mit persischen Reminiscenzen, sondern mit philosophischen und gnostischen Ideen. (Vgl. ihr Verhältnis zu den *ichwân al-ğafâ*.) Es ist bezeichnend, dass selbst noch der Grossmeister der Assassinen, Sinân, in seiner Antwort auf eine Drohnote des Nûr al-dîn al-Zengi sich philosophischer Termini bedient²⁾.

Im Zusammenhang mit den vom Verfasser in diesem Buche behandelten religionsgeschichtlichen Erscheinungen, harret jedoch der eingehenden Erörterung noch eine, für die Erkenntnis des Charakters des Islam sehr wichtige Frage. Der persische Einfluss auf die Gestaltung des Islam giebt sich nicht erst in jenen heterodoxen und häretischen Erscheinungsformen kund, in denen die Verehrung des 'Alî³⁾ und seiner Familie als Hülle für die Aufrechterhaltung eines Restes von überwundenen Anschauungen im religiösen und staatlichen Leben diene. Der Einfluss persischer Elemente reicht vielmehr auf die ersten Phasen des rechtgläubigen Islam zurück und macht sich unbemerkt auch in der Gestaltung des orthodoxen Systemes geltend. Wir meinen damit nicht die kosmogonischen und eschatologischen Vorstellungen im Islam; diese haben in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus von manchen Seiten her Gegenstand der Untersuchung gebildet. — Keinesfalls gehört aber in diese Reihe die Vorstellung von den *Ğinn*, die der Verfasser (S. 88) als Entlehnung aus dem Parsismus betrachtet, während doch der alt-arabische Charakter derselben nicht bezweifelt werden kann. Aber viel wichtiger wäre jetzt die Beobachtung solcher Einflüsse auf das für das Wesen des thätigen Islam in weit grösserem Masse charakteristische Gesetz, die religiösen Bräuche und Anschauungen der Muhamedaner. Bei der grossen Bedeutung, welche die frühe Erwerbung persischer Gebiete, der Anschluss persischer Intelligenz an die Sache des Islam für die formelle Gestaltung der durch den Islam angeregten religiösen Bewegung hatte, bei der massgebenden Stellung, die gerade dem irakischen Islam in der Ausbildung

1) Man vgl. nur beispielsweise die Lehre in Sadder XX, 2.

2) Ibn Chalikân Nr. 756 (Wüstenf. VIII, 91): *فان الجوهر لا تزول بالاعراض*.

3) Gelegentlich möchten wir doch darauf hinweisen, dass das Bild des 'Alî in der alten historischen Tradition, wie erst jüngst Nöldeke (ZDMG. 52, 18—21; 28 ff.) im einzelnen abgeführt hat, bei weitem nicht so konstant ist, wie = der Verf. (S. 119 Anm.) voraussetzen scheint. Er selbst hat sich in seiner Darstellung mehr an den 'Alî der frommen Legende gehalten, als an den der kritischen Geschichte. 'Alî soll danach wirklich Dichter gewesen (S. 116) und die Schlacht von Siffin ist (S. 122) im Raume weniger Zeilen mit Zügen und Einzelheiten ausgestattet, die in ein historisches Bild nicht recht hineinpasse; = soll z. B. der Kampf 110 Tage gedauert haben.

des muhammedanischen Gesetzes zukommt, dürfen wir auch von vornherein einen Einfluss persischer Wirkungen auf die in der Entwicklung begriffenen Institutionen voraussetzen.

Es ist beispielsweise sehr wahrscheinlich, dass die Fünfzahl des täglichen *ṣalāt* in die Reihe dieser Einflüsse gehört. In einer besonderen Abhandlung hat erst vor kurzem Houtsma¹⁾ die That-
sache festgestellt, dass Muhammed das obligate *ṣalāt* ursprünglich nur für zwei Tageszeiten eingerichtet hat, die er später mit einem dritten *ṣalāt*, dem mittleren *الوسطى*²⁾ erweiterte. Zu dem durch Houtsma beigebrachten Beweisen, kann noch in Betracht kommen, dass al-A'iss in seinem Lobgedicht an Muhammed, v. 22³⁾ zwei fixe Zeitpunkte für die Andachtsübungen *على حين العشيات والضحى* voraussetzt. Für das 'aṣr bedurfte es noch nach dessen definitiver Festsetzung einer besonderen Empfehlung⁴⁾. In der That wird auch noch eine Ohawāriğ-Sekte erwähnt, *al-aḥrāfiğja*, so ge-

1) Iets over den dagelijken Ḡalat der Mohammedanen (Theolog. Tijdschrift XXIV, 127—124).

2) Jedoch wird in der Litteratur bei der Aufzählung der Gebetszeiten das *ṣalāt al-ṣuhr* als das erste (*الأولى*) bezeichnet, Ag. IX, 127, 3ff.; Tab. I, 288, 5; 289, 6; al-Mahasin wal-aḥdād ed. van Vloten 185, 12 (vgl. Uṣd al-ḡiba V, 5, 5 v. u. *خمس صلوات الظهر والعصر الحج*). Auch dort, wo die Aufzählung mit dem Morgengebet beginnt, wird jener Ordnungsnamen beibehalten, Muṣnad Ahmed I, 4: *فصلى الغداة*: *اصبح رسول الله ذات يوم فصلى الغداة*: *ثم جلس حتى اذا كان من الضحى فحكك الحج ثم جلس مكانه حتى صلى الاولى والعصر والمغرب كل ذلك لا يتكلم حتى صلى العشاء الآخرة*. Von den Namen der Gebetszeiten kann noch an-
gemerkt werden: *صلاة الشاهد* oder *صلاة البصر* für das Magrib (L.A. s. v. *شهد*, IV, 227).

3) B. Mawāḥiṣ al-ṣalāt Nr. 14. 15. Vgl. ein Ḥadīṯ des Abū Saḡra al-Ḡifārī (Großvaters der durch die Liebe Kuṣajjīs bekannten 'Aṣab): *صلى لنا رسول الله العصر فلما قضى صلاته قال ان هذه الصلاة عُرِضَتْ على من كان قبلكم فتوانوا فيها وتركوها فمن صلاها منكم صواب في اجرها ضعفين*. Uṣd al-ḡiba, V, 149 unten.

4) ed. Thorbecke (Morgenl. Forschungen 259).

nannt, weil ihre Anhänger, die Verpflichtung nur der beiden ursprünglichen Salat-Zeiten, Morgen und Abend (صَلَاتِي الْفَجْرِ), anerkannten und die andern drei grundsätzlich zurückwiesen¹⁾. Wir wissen aus anderen Zeichen, wie lange die Sache der Gebetszeiten in der muhammedanischen Gemeinde schwankend und unsicher blieb²⁾. Wenn bei der Festsetzung von drei Gebetszeiten wohl das Beispiel des Judentums massgebend war, so kann man andererseits annehmen, dass auf die später erfolgte Erweiterung derselben zur Fünfzahl die fünf Gäh der Perser, hinter denen die alte Generation der Muhammedaner im Mass der Andacht nicht zurückbleiben mochte, von Einfluss gewesen sei³⁾. Jedenfalls zeigt dieses eine kardinale Institution des Ritus betreffende Beispiel, dass der Einfluss des Persertums auf religiöse Dinge im Islam nicht nur als sektiererische Reaktion, oder erst in der litterarischen Bedeutung der persischen Muhammedaner in der Ausbildung der theologischen Wissenschaft des Islam⁴⁾ hervortritt.

Es sollte in diesem Zusammenhange nur darauf hingewiesen werden, dass innerhalb der Untersuchungen, denen das Buch des Verfassers gewidmet ist, auch auf die in den Elementen des orthodoxen Islam sich kundgebenden Spuren persischer Einflüsse geachtet werden müsste; ob nun der alte Islam ihnen gegenüber sich receptiv oder abweisend⁵⁾ verhielt. Weitere Ausführungen können selbstverständlich nicht zur Aufgabe des gegenwärtigen Aufsatzes gehören.

Von Bemerkungen über einzelne Angaben des Verfassers können wir umsoher absehen, als das Notwendigste bereits von René Basset in seiner Anzeige im jüngsten Heft der *Revue de l'Histoire des Religions* (XXXVIII 286) beigebracht worden ist. Dazu ergänzend nur einige Kleinigkeiten. Man geht zu weit, wenn man die Beschnidung (S. 49) zu den „*préceptes fondamentaux*“ des Islam zählt. — Für die Notizen, die al-Kuséjri (9—88 seiner *Risala*, ed. Kairo 1809) von einigen der berühmtesten Sūfis mitteilt, ist die Datermination (S. 183 Anm.) „*histoire du Soufisme depuis son origine jusqu'au V^e siècle de l'hégire*“ nicht zutreffend. Diese biographischen Notizen sind in Begleitung einiger Sentenzen jener berühmten Sūfis mit der Absicht und aus dem leitenden Gesichtspunkt zusammengestellt, um an massgebenden Beispielen nachzuweisen, dass der richtige Sūfismus unverrückt den Standpunkt der

1) Kadī 'Ujād, *Šiḥ* (Commentar ausg. S. 1299) II, 528.

2) Vgl. Muhammed. Studien II, 30 unten.

3) James Darmesteter hat dies angedeutet, *Chants populaires des Afghans* 261.

4) E. Blochet, *Études sur l'histoire religieuse de l'Iran* (in *Revue de l'Histoire des Religions* XXXVIII, 85).

5) Vgl. oben S. 388 Anm. 8.

sunnitischen Orthodoxie festhält. — In Betreff der „Confréries religieuses“ von Depont und Coppolani (S. 197 Anm.), wird es gut sein, das wohlbegründete Urteil von de Goeje im Internationalen Archiv für Ethnographie XXI (1898) 177 zu berücksichtigen. Freilich wird auch in der Deutschen Rundschau vom Januar d. J. (78. Anm.) „auf das bedeutende Buch mit allem Nachdruck“ hingewiesen.

Ignaz Goldziher.

Messrs. Williams & Norgate propose to publish, in twelve Parts, price 7 s. 6 d. nett per Part: An Index to the Names in the Mahabharata, with short explanations, compiled by S. Sørensen, Ph. D.

Durch Joseph Dahlmann's anregende und geistvolle Schriften über das Mahabharata ist das indische Epos wieder in den Mittelpunkt der Diskussion gerückt. In vieler Hinsicht dem Banianbaume vergleichbar überragt dieses Buch der Bücher an Grösse alle anderen Dichtungen, mit seinen Wurzeln im Veda fassend und mit tausend Senkern das klassische Zeitalter in das indische Altertum zurückleitend. Bei seiner eigenartigen Zwischenstellung zwischen den zwei grossen Litteraturepochen könnte es ein Repertorium für das ganze indische Wissen und Denken bilden, wenn das fast unübersehbare Material durch gute Specialindices leichter zugänglich gemacht wäre. Der Index der Kalkuttäer Ausgabe ist mehr als dürftig, fehlt überdies in den meisten Exemplaren und das Petersburger Wörterbuch kann naturgemäss die Specialindices nicht ersetzen, abgesehen davon dass in den ersten Bänden das Mahabharata nur unvollständig ausgebeutet ist. Ist es schon keine Kleinigkeit auch nur einmal die 18 Bücher des MBh. mit dem Nachtrag, dem Harivapés, bis zu Ende durchzulesen, so finden nur die Wenigsten die Zeit, den unentbehrlichen Riesenzetteltasten dazu anzulegen. Während Dahlmann auf die grossen Probleme des Epos sein Augenmerk richtet, hat auch die philologische Detailarbeit inzwischen nicht geruht. S. Sørensen, dessen Name von seinen früheren Schriften über das Epos einen guten Klang hat, kündigt einen Namenindex zum Mahabharata an, der bestimmt ist, die empfindlichste Lücke auszufüllen. Die Bezeichnung Index ist etwas zu bescheiden gewählt. Es soll kein dürer Zahlenindex sein; die einzelnen Artikel stellen alles, was wir aus dem Text selbst über die betreffende Persönlichkeit erfahren, mit kurzen Erläuterungen und genauesten Belegen zu einem übersichtlichen Bild zusammen und machen nochmaliges Nachschlagen der Textstellen fast unnötig. Nach der mitgeteilten Probe steht ein Namenlexikon grossen Stils

für die Götter-, Heiligen- und Heldensage, für Religion und Philosophie, für Geographie und Litteraturgeschichte in Aussicht, ein wahrer Thesaurus, wie er bis jetzt zu keinem Buch der Sanskritlitteratur vorliegt und der künftig auf keines Sanskritisten Arbeitstisch fehlen sollte. Gewiss wird diese Frucht langjährigen erstaunlichen Fleisses allseitig willkommen sein.

Das Werk ist druckfertig und wird ca. 1100 Quartseiten umfassen. Sein Erscheinen ist indessen noch nicht gesichert. Die Verleger machen die Drucklegung von einer ausreichenden Anzahl von Subscribenten abhängig und diese ist noch nicht beisammen. Ich möchte darum an alle Fachgenossen die dringende Bitte richten, das Zustandekommen dieses grossartigen Unternehmens durch eigne Subscription und durch Werben um weitere Subscribenten baldigst zu ermöglichen. Die Zeiten der grossen Staatsunterstützungen sind für uns vorbei, die Wissenschaft muss sich jetzt selbst helfen.

K. F. Geldner.

Berichtigung

zu S. 208.

Ich bitte Nr. 10 so zu lesen:

82, 22 ist vielleicht Bū's *adāhans vāpi*° statt *cāpi*° richtig. Im Feuer (zu Hause, st. 21) oder an der Kremationsstätte bringt er den Schälīpēka dar.

Der Dichter Jásuf Jehúdi und sein Lob Moses'.

Von

W. Bacher.

I. Jásuf Jehúdi aus Buchará.

Unter den von Herrn Eikan N. Adler im Sommer 1897 aus Buchará gebrachten Handschriften finden sich zwei Sammelbände, die zumeist persische Poesie in hebräischer Schrift enthalten. In der Adler'schen Sammlung, die im 10. Bande der *Jewish Quarterly Review*, S. 584 ff. beschrieben ist, tragen sie die Nummern B 16 und B 86. Der freundliche Besitzer hat mir die beiden Bände nebst anderen Stücken der wertvollen Sammlung mit dankenswerter Bereitwilligkeit zur Verfügung gestellt. Aus einem derselben konnte ich Beiträge zur Textberichtigung des von Salemann edierten *Ohndtidad*-Gedichts bieten (ZDMG. 52, 198 ff.). Diesmal will ich ein in beiden Bänden, und zwar in drei Abschriften, enthaltenes grösseres Gedicht veröffentlichen, nicht nur damit ich dem von Nöldke ausgesprochenen Wunsche, „recht umfangreiche, jüdisch-persische Texte zu erhalten“ (ZDMG. 51, 676), Genüge thue, sondern auch weil das Gedicht als charakteristische Probe eines Zweiges der neupersischen Poesie gelten kann, der bisher fast gar nicht bekannt ist. Ausserdem aber scheint der Verfasser des Gedichts, Jásuf Jehúdi, ein besonders berufener Pfleger der persischen Dichtkunst unter den Juden Buchará's gewesen zu sein; denn sein Name ist unter den im Sammelbände B 86 vorkommenden Dichtern am häufigsten zu finden. Auch darf man aus seinem Beinamen Jehúdi schliessen, dass er auch in nichtjüdischen Kreisen gekannt war, da nur in diesen und für diese seinem Namen die Bezeichnung „der Jude“ hinzugefügt werden konnte.

Cod. Adler B 86 enthält ausser zwei Abschriften des unten stehenden, von mir wegen seines Inhaltes als „Lob Moses“ bezeichneten Gedichtes (5a—8b; 92a—96b) noch über ein Dutzend Gedichte, die Jásuf Jehúdi zum Verfasser haben¹⁾. Ein Teil dieser Poesien zeigt dieselbe Strophenform, wie das „Lob Moses“, die

1) In der folgenden Inhaltsangabe dieser Gedichte verwehe ich dieselben mit fortlaufenden Nummern.

des Muchammas. Das erste derselben (Nr. 1), mit welchem der Sammelband eröffnet wird (1a—2b) trägt die Überschrift: מלכמדי וכו' und besteht aus neun Strophen. Die Strophen 2—8 haben das Wort בבר zur Überschrift, die letzte Strophe das Wort בקידו. Das Gedicht hat ein Lieblingsthema der persischen Poesie zum Gegenstande, die Vergänglichkeit alles Irdischen. Die erste Strophe lautet (gleich den meisten im Folgenden zu gebenden Proben hier in persischer Transkription geboten):

يَكُنْ كَلِمَ خُدا دایم حیات جاودانِ بیبی
بطاعت روز گون شبها زطاعت گوی زبانِ بیبی
بهار آمد چه خوشوقتی نمی تری خزانِ بیبی
دلت بگرفت از خانه برون آئی تا جهانِ بیبی
یکی بخرام در بستان که تا سرو روانِ بیبی

In dem stimmungsvollen Gedichte verrät sich nützlich die Konfession des Dichters; nur in der letzten Strophe, die in üblicher Weise den Namen des Dichters enthält, wird die Betrachtung zum Gebete: „Um der Frommen willen, denen du im Paradiese eine Wohnstätte gegeben hast, um der Thora und um deines Heiles willen, sowie um des erhabenen Moses willen zeige dem Jisuf Jehudi den Weg zu dir!“

بحق زاهدانی که بجهت داده ماوا
بتورات و بفرمانت بحق حضرت موسی
تو این یوسف [یهود] یا رب بسوی خود رقی بنما

Mitten unter anderen Gedichten steht ohne jede Überschrift in einem von anderer Hand herrührenden Bestandteile unseres Sammelbandes ein aus fünf Strophen bestehender Muchammas (Nr. 2, 111a—112a). Die Verse sind nicht in besonderen Zeilen geschrieben, aber die Strophen sind durch das Wort בבר abgeteilt. Es ist ein Liebesgedicht mit der üblichen Phraseologie. Die zweite Zeile der zweiten Strophe lautet: וזשעא צהרה את קאמרסלמן מישון.

„Von den Strahlen deines Antlitzes wird der Ungläubige zum Gläubigen.“ In der letzten Strophe lauten Z. 8 und 4.

זין טויכען זיך בייך אז טעפער יוסף יוד
קען אירכע פאנער קא זי קענען בוד

1) Dieses Wort fehlt im MS. f. muss aber das Metrums wegen conligiert werden. Auch sonst steht in den Gedichten unseres Dichters יודער statt יודי.

בִּקְרָה ist eine Abkürzung für בִּקְרָה; am Schlusse der vierten Zeile muss gelesen werden: מִקְרָאן רִבִּיד (denn מִקְרָאן, d. i. عاشقان passte nicht ins Metrum). Dann lauten die beiden Verse so:

این خمیس در بخار از گفتۀ یوسف یهود
عقل و ادراک و فراست را ز عشاقان ربود

D. h.: „Dieser Fünfzeiler aus der Poesie Jūsuf Jehūdī hat in Buchārā den Liebenden Vernunft und Erkenntnis und Scharfainn geraubt“. Das will sagen: Die Liebenden hat diese Poesie ganz hingerissen, entzückt.

Das nächste Muchammas (Nr. 3, 128a—129a) besteht aus sieben Strophen, deren erste ohne Titel ist, während die übrigen zur Überschrift das Wort بکیر haben. Der Gegenstand des Gedichtes ist Liebesschmerz und Verherrlichung der Geliebten, der am Schlusse der vierten Strophe zugerufen wird:

مَه من ز جمیع خویان بکسی تو را چه نسبت
تو زیباتری¹⁾ ز ماه و دختران کم از ستاره

„Mein Mond, von allen Schönen ist keine mit dir vergleichbar: du bist mehr als der Mond, die anderen sind geringer als ein Stern“.

Die letzte Strophe beginnt mit der Zeile:

یوسف یهود گفتا نمی سویی من گذر کن

„Jūsuf Jehūdī sagte: „Einan Augenblick nur ziehe an mir vorüber!“

Einige Blätter weiter stehen zwei, aus je fünf Strophen bestehende Muchammas-Gedichte. Die Strophen sind mit بکیر, nur einmal mit بکر bezeichnet. In der Schlusstrophe des einen Gedichtes (Nr. 4, 185a—186a) nennt sich der Dichter یوسف یهود, in der andern (Nr. 5, 186a—187a) nur یوسف. Doch gehören beide Gedichte zu einander: sie enthalten die Trauerklage des Dichters über einen ihm durch den Tod entrissenen Freund. Das eine beginnt mit den Worten:

سبب چه شد که مرا از رُخت جدا کردی

„Was ist der Grund dessen, dass du mich von deiner Wange getrennt hast?“ Das andere beginnt:

بُنیل من ز چمن دوز شده نالان رفتی
داغ اندر دل من مانده در افغان رفتی

„O meine Nachtigall, du bist dem Garten entflohn und klagend fortgezogen; brennender Schmerz blieb im Herzen mir, du bist unter Weklagen fortgezogen.“

Ausserdem findet sich noch der Rest eines Muchammas, die drei letzten Strophen und den Schlusssatz der viertletzten (Nr. 6, 176 a b) enthaltend und den Verfasser יוסף יקודי nennend.

Den Namen Jüsufs nennt auch ein aus fünf Distichen bestehendes Ghazel (Nr. 7, 184 b—185 a), das unmittelbar den mit Nr. 4 und Nr. 5 bezeichneten Strophengedichten vorausgeht und gleich diesen eine Trauerklage, wohl um denselben Heimgegangenen, enthält. Und wahrscheinlich darf man das diesem Ghazel vorausgehende Gedicht, das demselben Gegenstande gewidmet ist, obwohl Jüsufs Namen nicht genannt ist, ebenfalls ihm zuschreiben, umso mehr, als es ebenfalls ein Muchammas in fünf Strophen ist. Es beginnt:

دريغا يک ثلی بیکار بندی تو اندر این بستان
خزان گشتی بکردی مسکن آخر بخورستان¹⁾

Als Autor nennt sich Jüsuf ferner in zwei Ghazelen; das eine (Nr. 8, 171 a) hat fünf, das andere (Nr. 9, 176 a b) sieben Distichen, beide sind Liebesgedichte. In dem letzteren bezeichnet sich der Dichter ebenfalls als یوسف مسکن, wie in Nr. 6 und Nr. 11.

Einem als „Todtenklage Jüsufs über Molla Letifi“ bezeichneten Gedichte können wir einen willkommenen Aufschluss über die Lebenszeit unseres Dichters entnehmen. Das Gedicht ist eine aus 22 Distichen bestehende Kaside (Nr. 10, 126 a—128 a) und hat die Überschrift: مرثیہ (sic) یوسف م"ر لطفی. Im 16. und 17. Distichon heisst es von dem Betrauernten:

نیافتم در درگاه مولا موکل یوسفی
ای دردی غمنا که بودم در سایه زین
D. i.: گفتم²⁾ که دریغا همه ملای لطفی
از دهر فنا رخت ببست بر سوی جانان

Im folgenden Distichon wird angegeben, dass das Alter des Verstorbenen „neunzig weniger zwei Jahre“ war. Weiterhin erzählt der Dichter, er habe einen verständigen Greis nach dem Datum des Todes gefragt und folgende Antwort erhalten:

1) Das Metrum erfordert eine Ergänzung dieses Verses, vielleicht مسکن statt مسکنتم.

2) D. i. مرثیہ. Auch Nr. 4 ist am Schlusse als مرثیہ bezeichnet (= 3 = 3).

3) So viel wie گفتند.

דָּר הַמָּוֶת חֶבֶל בְּנוֹקָמָה בְּאֵלּוֹם קָלָא
אֵלַי אָדָם שִׁמְרָשׁ בְּרִדְדָה וְיִלְכָּן

Wenn ich den Vers recht verstehe, so bedeutet er, dass der Tod am 7. Tebeth¹⁾ stattfand, seit Anbeginn Adams (d. h. seit der Schöpfung) waren 5492 (der Zahlenwert von בְּנוֹקָמָה ist 492)²⁾ Jahre vergangen. Die Schlussworte „vom Nisan“ an verstehe ich nicht. Jūsuf, der sich am Schlusse der Elegie auch selbst apostrophiert, verfasste diese also im Jahre 1782. Diese Jahreszahl stimmt sehr gut mit den weiter unten zu erwähnenden chronologischen Angaben überein.

Merkwürdig ist die Form eines längeren Stückes (Nr. 11, 163a—168a), das mit den Worten חֶבֶל חֵבֶל מִי יוֹסֵף betitelt ist und in dem letzten Absatze die Angabe enthält: גִּיסָה אֵין בְּהָרִי. Es sind im Ganzen 19 Absätze verschiedener Ausdehnung, deren Schlussworte reimen, innerhalb deren aber weder Reim noch Metrum angewendet ist. Die Absätze sind, gleich den Strophen des Muchammas mit dem Worte בָּדָר bezeichnet. Es ist Prosa in langen Absätzen mit Endreim, die wohl deshalb بحر طويل (Cher Teuila) genannt wird, mit freier Anwendung des Namens eines der arabischen Metra. Der Inhalt des Stückes ist dichterische Naturbetrachtung.

Ein Stück, halb Prosa, halb Vers (Nr. 12, 113a—114a) handelt vom Weintrinken und am Schlusse sagt der Dichter, nachdem er den Wein selbst redend eingeführt hatte:

بگفت ایوسف بهون خرفای می را من³⁾ بهمان کردم
بگردن تا بهخوبی مقبول یارانی عالی جاد⁴⁾

„Jūsuf Jehūdī spricht: „Das Toben des Weines habe ich erklärt; er wird, so lange du durch Schönheit den Freunden angenehm bist, erhaben an Rang sein“.

Endlich sind zwei Gedichte religiösen Inhaltes in unserem Sammelbände vorhanden, die den Namen Jūsuf Jehūdī's tragen. Das eine ist ein Elija-Lied (Nr. 18, 26b—28b), das in einer Reihe ähnlicher Lieder steht, die zur Liturgie des Sabbathausganges gehören. Die letzte der 24 Strophen desselben lautet:

1) חֶבֶל falsch, aber in diesen Texten nicht beispiellose Orthographie, statt חֶבֶל.

2) בְּנוֹקָמָה kann hier nicht bloss = inquit sein; denn die Antwort ist schon vorher mit גִּיסָה בָּטָן eingeleitet. Das Wort ist also für ein Merkwort der über die Tausende hinausgehenden Zahl zu erklären.

3) Ma. יֵי statt יֵי.

4) Ma. יֵי.

تو این یوسف یهودی را
 بسوی خود رفی بنما¹⁾
 مگردان کار در عقی
 که بدودن های بطلان

Auch die übrigen Strophen schliessen mit dem Namen Eljas.

Das andere religiöse Gedicht besingt den Sabbath (Nr. 14, 164a b). Es hat den Titel: *זמירי' ב"י יוסף* und besteht aus 11 Distichen mit dem Reime *שבת שבת*. Das zweite Dist. lautet:

کرد موسای نبی مسکنی خون بر افلاک
 هدیه بخشید احد بر پیر عمران *שבת*

„Der Prophet Moses nahm seinen Wohnsitz über den Sphären; da gab der Einzige dem Sohne Amrams zum Geschenke den Sabbath“.

Die letzte Strophe:

گفت یوسف یهودی نطقی ندارم چه کنم
 که بون تعریف اوصاف تو اُسان *שבת*

Jūsuf Jehūdī spricht: „Ich besitze nicht Redegabe — was soll ich thun — dass die Verkündigung deiner Vorzüge leicht wäre, o Sabbath!“

Es ist leicht möglich, dass sich unter den in unserem Sammelbande vereinigten und den Verfasser nicht nennenden Gedichten auch solche befinden, deren Urheber Jūsuf Jehūdī war. Doch genüge es hier, eine ganz beträchtliche Anzahl von Gedichten nachgewiesen zu haben, die ihn als Verfasser nennen, während die anderen im Sammelbande vorkommenden Dichter nur mit wenigen Stücken vertreten sind²⁾. Jūsuf Jehūdī darf als der fruchtbarste des jldisch-persischen Dichterkreises gelten, mit dem uns die aus Buchārā gebrachten Handschriften bekannt machen. Wir dürfen sogar weiter gehen und ihn mit einem denselben Namen tragenden Dichter identifizieren, dessen Werk allem Anscheine nach die beliebteste Lektüre der Juden von Buchārā gebildet hat und noch bildet. Es ist das Gedicht von den sieben Brüdern (*זמירי' ב"י יוסף* oder *זמירי' ב"י*, auch hebr. *זמירי' ב"י*), als dessen Verfasser in der Überschrift *יוסף בן מרדכי* genannt wird. Diese erzählende Dichtung hat das berühmte Martyrium der sieben Brüder

1) Siehe oben dieselben Verse unter Nr. 1.

2) *نظم*, *دست*.

3) Siehe weiter unten, Anhang, Nr. 3.

und ihrer Mutter zum Gegenstande, welches nicht nur im zweiten und vierten Makkabäerbuche, sondern auch im babylonischen Talmud (Gittin 57b) und im palästinenischen Midrasch (Echa rabbathi zu 1, 16) verherrlicht ist. Der Dichter entnahm den Stoff der zuletzt genannten Quelle, denn der Tyrann heisst bei ihm קיסר (= קיסר, der Kaiser) und die Mutter der sieben Brüder מרים בת נחור. Im Midrasch heisst die Mutter מרים בת נחור, und man hat die Wahl, מרים als bessere Lesart für das als Eigennamen sonst nicht vorkommende נחור (s. Bacher) zu betrachten, oder anzunehmen, dass מרים unberechtigte Kürzung aus נחור ist. Diese recht umfangreiche Dichtung von den Sieben Brüdern ist im Jahre 1884 in Jerusalem gedruckt worden (s. J. Qu. R. X, 588, 597). In der Adlerschen Sammlung ist sie fünfmal vorhanden (in B 7, ■ 11, B 16, B 28, B 51), ausserdem ein Fragment daraus in B 15. Mir liegt sie in dem Sammelbande B 16 vor (48b—84a), der auch das „Lob Moses“ und das Chudsidad-Gedicht enthält. Im Schlusskapitel (تاريخ اتمام این کتاب بنظم کاتب) giebt der Verfasser das genaue Datum der Vollendung des Werke an. „Am Mittwoch, dem achten Ab fiel mir das Schreibrohr aus der Hand mit diesem Kapitel“, und zwar im Jahre 5448 der Weltschöpfung, dem Jahre 1999 der Ära Alexanders. Das Werk ist also im Jahre 1688 der christlichen Zeitrechnung verfasst worden. Genauere Daten über den Dichter erhalten wir in einer Notiz, welche in B 16 dem Gedichte vorausgeschickt wird. Diese Notiz ist im hebr. Original in J. Qu. R. X, 590 veröffentlicht. Wir entnehmen ihr, dass der volle Name des Verfassers der „Sieben Brüder“ lautete: מ' יוסף שאקיר בן מ' יצחק בן מ' רבי בן מ' מוסא. Er verfasste die Sieben Brüder — so berichtet die Notiz weiter — im Jahre 5448 der Schöpfung. Im Jahre 5509 — also 61 Jahre später! — verfasste er שרה אנטיוכוס — wohl eine Bearbeitung der Megillath Antiochus — und שרה משה רבנו ע"ה — also eine Bearbeitung des Lebens Moses —. Er starb am Freitag, dem 11. Nisan 5515 (1755). Seine Gefährten (חבריו, wohl Dichtergenossen) waren Molla Uzbeq (אוזבק), Molla Elischa und Molla Salomo. Dieser Letztere war es, der ein שרה אנטיוכוס verfasste, nachdem das gleichnamige Werk des Molla Joseph erschienen war. Sie Alle — so schliesst die Notiz — starben in Buchara. — Joseph b. Jizhak, der Verfasser der „Sieben Brüder“, starb also 67 Jahre nach Entstehung seines Hauptwerks. Er hat demnach, wann er dieses etwa im 20. Lebensjahre verfasste, ein Alter von ungefähr neunzig Jahren erreicht. Wenn er mit Jūsuf Jehūdi identisch ist, so schrieb er die Elegie über den 88 Jahre alt gewordenen Molla Letifi 23 Jahre vor seinem Tode (s. oben S. 392). Die Identität Josephs, des Verfassers der „Sieben Brüder“ mit Jūsuf Jehūdi wird auf willkommene Weise dadurch bestätigt, dass sich charakteristische Ausdrücke des unten folgenden Muchammas auch in dem aus 55 Distichen bestehenden

Einleitungskapitel der „Sieben Brüder“ finden¹⁾. Weitere Parallelen dieser Art würden sich bei Vergleichung der anderen Gedichte gewiss in grösserer Anzahl ergeben. Als beachtenswertes Argument sei noch der Umstand hervorgehoben, dass der Verfasser der „Sieben Brüder“ auch ein erzählendes Gedicht über Moses schrieb, also denselben Gegenstand behandelte, dem das „Lob Moses“ gewidmet ist.

II. Das „Lob Moses“.

Das hier zu veröffentlichende Gedicht Jänsf Jehüdi kann als religiöse Ode bezeichnet werden. Es verherrlicht Moses als den Propheten, der die Thora empfing und des Anschauens der göttlichen Herrlichkeit gewürdigt wurde. Doch bevor der Dichter zum eigentlichen Thema übergeht, giebt er einen kurzen Abriss der biblischen Geschichte mit Erwähnung der hervorstechendsten Persönlichkeit von Adam bis Joseph (Strophe III—IX), nachdem er die ersten zwei Strophen dem Preise Gottes gewidmet hat. Mit diesem seinem Inhalte erinnert das Gedicht an manche Erzeugnisse der jüdisch-liturgischen Poesie, der Pijjut-Litteratur; aber vom Inhalte abgesehen, zeigt es überall den Charakter der nepersischen Dichtung, — namentlich in der hochpoetischen Vergleichung des auf dem Berge Sinai weilenden Moses mit einem kühnen Königsfalken. Die überschwengliche Verehrung für Moses, die die ganze Dichtung inspiriert hat, ist ein Zug in der Anschauungsweise des Kreises, aus dem Jänsf Jehüdi hervorging und für den er dichtete, der dem bewussten oder unbewussten Gegensatz zu der Verehrung der muhammedanischen Umgebung für ihren Propheten Muhammed entstammt²⁾. Moses soll an Rang in nichts dem Propheten des Islams nachstehen. Ein sonst auf Letzteren angewandtes Epitheton dient am Schlusse der Gedichte zur Bezeichnung Moses' (XX, 8).

1) 88 (am Sieben Brüder) Nr. 1 hat ה'י' ב' (= بی چون) als Bezeichnung Gottes, ebenso unten IV, 4. — V. 22 مکان (لا مکان), s. unten VII, 4. — کردگار , V. 1, 88, s. unten VIII, 4; XIX, 1. — کف خاک , V. 5, s. unten I, 2. — $\text{بجنت جنت و ماوی باو دان}$, V. 7, s. unten III, 2. — گشت پیدا , in der Bedeutung abstammen, V. 14, s. unten VIII, 1. — اسرار , V. 28, s. unten VII, 8. — Zur II. Strophe vgl. V. 4: نمی گنجید (= توانی) $\text{زاوصاف تو گفتن کی توانی}$: بدخترها صفاتش (توانند). — Wie unten, VII, 5 ist in V. 17 die hebräische Namensform פריז im persischen Verse angewendet.

2) S. unten Anhang Nr. 1.

Den poetischen Wert unseres Gedichtes beeinträchtigt das Bestreben des Verfassers, möglichst viele Einzelheiten des biblischen Erzählungstoffes in seine Strophen zu pressen, deren Inhalt zuweilen aus einem Nebeneinander von biblischen Angaben besteht. Doch die Schlusszeile jeder Strophe, sowie sie formell ein vereinigendes Band der Dichtung bildet, unterbricht jedesmal die zur Prosa neigenden Satzreihen, indem sie Gott apostrophiert und die Darstellung immer wieder in die Region poetischen Schwunges emporhebt.

Das Gedicht zeigt die, wie wir oben gesehen haben, von Järuš Jehüdi mit besonderer Vorliebe gehandhabte Form des Muchammas, nach der es auch im Original betitelt ist. Es ist ein Gürtelgedicht (Muwassah), aus 20 fünfzeiligen Strophen bestehend, deren Schlusszeilen den Reim der ersten Strophe gemeinsam haben. Die einzelnen Strophen, mit Ausnahme der ersten, haben das Wort בגד zur Überschrift. Dieses Wort bezeichnet eigentlich den Kehrsers des Gürtelgedichtes (s. Vullers, I, 266 a, Art. بند, Nr. 19), hier die Strophe selbst. Auch in den andern hierher gehörigen Dichtungen Järušs findet sich dieser Gebrauch des Wortes בגד als Strophenüberschrift, aber auch mit בגד (?) alternierend.

Das Metrum ist das erweiterte Ramal (---|---|---|---).

Im Folgenden gebe ich den Text des Textes in hebräischer Schrift mit Punktation, wie er in der ersten im Cod. B 86 sich findenden Abschrift geboten ist. Die Punktation dieser Abschrift hat den Vorzug ausserordentlicher Genauigkeit und Vollständigkeit und giebt ein treues Bild der Aussprache des Persischen in dem Kreise, dem das Gedicht und die Abschrift entstammt. Die letztere scheint nicht lange nach der Entstehung des Gedichtes verfertigt zu sein. Die zweite Abschrift in Cod. B 86 steht der ersten an Genauigkeit nach; die in Cod. 16 (10 b—18 a) sich findende dritte Abschrift steht unter den beiden ersteren und punktiert nur einzelne Wörter. Die Varianten — meist orthographische — aus den beiden letzteren Abschriften gebe ich unter der Zeile, dieselben als B und C bezeichnend. Die Punktation in B hat die Eigentümlichkeit, — an Stelle von — zu setzen; die betreffenden Varianten habe ich nur am Anfange verzeichnet. Die Varianten, in denen langes \bar{a} bald mit \bar{a} , bald ohne \bar{a} geschrieben ist, werden gar nicht verzeichnet. In B dient \bar{a} ohne Strich für \bar{a} .

מוֹכַמְסִי מ"ו יוֹסוֹף

אִי¹⁾ זי לוקם אָכר אִין רינְקֵאזי וַיְנֹן סְבָחִי
 אֹן כְּפִי בְּאִכִּי גִינִין כּוֹרְשִׁידִי²⁾ חֲבָאן סְבָחִי
 נוֹה עֶלְךָ רָא בְךָ בְּךָ בְּאִדִּי בְּקִאָמֹן קִאֲכִחִי
 בְּרִי סְקֵא סְבִאֲרֵהא³⁾ בְּרֵסֹן סְרִישָׁן⁴⁾ סְבָחִי
 מְרֵא⁵⁾ אֹן לִיגְזִי שְׁהִנְשֵׁאֲדִי אִישָׁן סְבָחִי

בנר

כִּי תִנָּאן גִּוְסָסֵן זִי וַיְסַפֵּד⁶⁾ אִי קְרִימִי⁷⁾ קִאֲכֵרֵם
 אֲדִימִי הֵם מְלֵאֲדִיךָ גֵר בּוֹמְנֹן בֵּם בְּבֵם
 בְּחִירָהא נִרְבֵּד סְבֵאֲדִי גִוְמֵלִי⁸⁾ נִיָּהא⁹⁾ קְלֵם
 כִּי וַיִּנָּאן גִּוְסָסֵן אֹן אֲוִוְסֵאֲדִי¹⁰⁾ שְׁאֲדִי מוֹחֲשֵׁם
 וַיְנֹן בּוֹדִי¹¹⁾ אִין קֵא¹²⁾ חֲמֵחָ אֹן גִּוְדִי אִי־חֲסֵן סְכָחִי

בנר

גִּאֲרִי עֲנֵצִוִּר¹³⁾ אֲנִקִּי רָא בְּלִסְתֵּשׁ¹⁴⁾ סְרִדָּא¹⁵⁾ בִּישּׁוֹד
 גִּנֵּד רִוְזִי בֵר בִּרְוִזִי גִנְחֵשׁ¹⁶⁾ מֵאָנָה¹⁷⁾ בִּישּׁוֹד
 אֹן חֲקִמִי בְּאִדִּי קְלִי קְלִימֹל אֲעֶלָּא בִישּׁוֹד
 אֹן אֲנֹל חֲקִדִּיר בִּוְדֵשׁ זֹן סִבֵּב חֲנָה בִישּׁוֹד¹⁸⁾
 גִּנְדִּוּשֵׁשׁ גִּדִּדִּיר בְּחֵנָה דּוֹר זִי רִינֹן סְכָחִי

בנר

נִרְלִי אֲנֵם בּוֹדִי זִי רֵאֲדִי גִנְחֵשׁ¹⁹⁾ חֵיל עֲרִמִי²⁰⁾ כִּין
 סוֹחֲבִחִי בִרֵּד אֹן בְּחֵנָה גִּשְׁתָּ בְּלִמִּי זֹן בּוֹדִין
 מוֹסְלִימִין בּוֹדִין²¹⁾ בְּקֵזִי קֵזֵרִי אֹן חֵד סוֹוִין
 סוֹר בְּזוֹרִי בְּלִימִי בִיגוֹן בִּינְשָׁתֹן שְׁאֵן זְבוֹן
 חֲזִרְחִי טוֹחִי נְכִי בְּעִוְחָ²²⁾ גִּרִי שְׁאֵן סְכָחִי

1) אִי B. 2) כּוֹרְשִׁידִי B. 3) סְבִיבָהא C, בְּיִרְהֵא B. 4) סְרִישָׁן B.
 5) גִּוְמֵלִי C. 6) אִי קְרִימִי B. 7) נִיָּהא B. 8) מֵאָרָא I, מֵאָרָא B. 9) נִיָּהא C.
 10) אֲסֵאֲדִי C, אֲסֵאֲדִי B. 11) בּוֹדִי B. 12) חֲמֵחָ B. 13) עֲנֵצִוִּר C.
 14) בְּלִימֹל C. 15) סִיבִּדָּא B C. 16) גִּנְחֵשׁ B C. 17) מֵאָנָה B.
 18) In C steht Zelle 4 vor Zelle 8. 19) גִּנְחֵשׁ B C. 20) גִּי־חֲסֵן B C.
 21) בְּקֵזִי B. 22) גִּרִי שְׁאֵן B.

مَخْمَسِ مَلَا يُوسُفَ

I.

ای ز نطف آباد این نذیای ویران ساختی
از گف خاکمی چنین خورشید تابان ساختی
نه فلک را یک بیک کاری بسامان ساختی
بر سما سیارها هر سو پریشان ساختی
ماه را از نطف شاهنشاه ایشان ساختی

II.

گهی توان گفتن ز وصف ای کریم با کرم
آدمی و هر ملائک گر بمانن کم بدم
بحرها گردد سیاق جمله نیها قلم
گهی توان گفتن از اوصاف شاه تختشم
زانکه خود اینها همه از جود و احسان ساختی

III.

چار عناصر آدمی را خلقتش پیدا بشد
چند روزی در درون جنتش ماوی بشد
از تمام راز علوی عالم الاعلی بشد
از ازل تقدیر بودش زو سبب باید بشد
گندمش گردید بهانه دور ز رضوان ساختی

IV.

گرچه آدم بد ز دایج جنتش دل قرع خون
عجبتی کرد او بیا باید گشت خلقی زو بیرون
مسلمین بودن نو بعضی کافری از حد فزون
پیر بنزد خالف بیچون بگشتن شان زیون
حضرت نوح نی دعوت گر شان ساختی

בגד

כי נציתח¹⁾ מקבולי אן מנחמי²⁾ דיל אָנר שור
 בר למש כושירנו³⁾ נחמי נבי פינר שור
 בור יג⁴⁾ גנרי דרמנ⁵⁾ גם נאסיף או אסרר שור
 קשתני קא בור דיכררו או דמח ביכר שור
 טבלע⁶⁾ אורא או עזאברי⁷⁾ אָבי טאפן⁸⁾ סבתי:

בגד

גון בוריון אָמר נבי⁹⁾ כישתי קא גר קח סיפר
 גומלני¹⁰⁾ בלעי גיהן פקרא זי שאן שור מר קסר
 קאסירן בידנרו קאסי בוח פקתחי בור גוהי
 גון קליטונאה¹¹⁾ אז חק שיינסי קא דבר¹²⁾
 אַחשי נקדור קא¹³⁾ בר ני¹⁴⁾ גוליססן סבתי:

בגד

גון זי אַחש נח¹⁵⁾ בראמור בורם אן סררי קנאן
 בירה גשתי או גוינש¹⁶⁾ תרדו גשמי מרדוקן
 בור נך גנרי ברי שור נאסיף זי אסררי זיהן
 בדר קירבן סורי בור רא ברהרי סוי לשון
 חנתי יצחק קא זו גשמי קאסני¹⁷⁾ סבתי:

בגד

גשח פקרא¹⁸⁾ זאן סרי פקנר¹⁹⁾ דו סורי גול צינר
 זאן ובי נעקב וזיוס ציץ שירי בר שיקר
 דו קבילה זאן זי שאן²⁰⁾ גשחן כירון או שומר
 גשח בר דיל חנתי²¹⁾ נעקב חרסי קירדינר
 סירמתי הקרנאן נצידי²²⁾ סירי קנען סאבתי:

1) נציחח C. 2) מנחמי B. 3) כושירנו B. 4) יג C om.
 5) מבלעט, מוכלס B. 6) עזבי C, עזבו B. 7) חוסאן B. 8) מלע B und C org. 9) גומלני C. 10) מלע B und C org. 11) מלע B und C org. 12) גוינש C. 13) אַחשי B. 14) ני C om. 15) נח C. 16) גוינש C. 17) אַחשי B. 18) גשח C. 19) פקנר C. 20) שאן C. 21) חנתי C. 22) נצידי C.

V.

کمی نصیحت مقبول آن قوم دل آزار شد
 بر گشتش کوشیدن و نوح نی بیزار شد
 بود یک چندی در آن غم واقف از اسرار شد
 کشتنی با خون بکرد و از همه بیکار شد
 مخلص او را از عذاب آب طوفان ساختی

VL

چون برون آمد نی از کشتنی با هر سه پسر
 جمله خلایک جهان پیدا رشان شد سر پسر
 کافران بودند و عاصی بت پرست و بد نگر
 چون خلایق واه شد از حلق شناسی با خبر
 آتش زمرد را بر وی گلسنان ساختی

VII.

چون ز آتش که بر آمد خرم آن سرور روان
 خبره گشتنی از جبینش هر دو چشم مردمان
 بود یک چندی بشد واقف ز اسرار نهان
 کرد قربان پر خود را بهر حق لامکان
 حضرت را از جمع خاصان ساختی

VIII.

گشت پیدا زان سر و سرور دو پر گل عذار
 زان یکی پادشاه عیص شیری در شکار
 دو قبیل زان ز شان گشتند بیرون از شمار
 داشت در دل حضرت پادشاه ترس بگردگار
 فرقت هجران نصیبی پیر کنعان ساختی

בנר

גַּלְגִּי לִסְכּוֹ בּוֹד בְּמִצָּר מִי גּוֹסֵת אֶן סִרְוִי גִמֵּן
 כִּי בּוֹנֵד בְּרִיטִיטִי כִּלְגֵּן זִי כִּד¹⁾ שְׁאֲדִי בְּמֵן
 חֲלָדִי בְּאֵבֶם בּוֹשֶׁת חֲבָאֵם זִי סָאן קִנֵּם סוֹלֵן
 בְּוִרִי אֲבָנָאֵם בִּיבְדָה אֲלִיד מְרָא דִּוֵּר אֶן נִחֵן
 גְּאֲרִירָא כֹּוֹר זֶן זֶןל חֲגֻרִי מְרִוִל²⁾ קִבְּחִי

בנר

כִּד וִיכְלִי קֶאֱב³⁾ יוֹסֵף בְּגָדִי בֶד גִּנְדִּי חֲסִיד
 גִּלְהָאִי סִירִי בְּקָאֵן קִיטִי בִּיגֵן שׁוֹנִיד
 חֲנֻכִּי מוֹסָא⁴⁾ זִי נִסְלִי שׁוֹן בִּינְדִּיד חָא קִרִּיד
 שְׁאֲדִי בְּאֲסִיר אֶה חֲנֻכָּאֵן בְּגָלִי סִידְרֵשׁ כֶּה בּוֹרִיד
 מְאָרִיאֵן⁵⁾ סֶאֱנִי בְּנִסְחִי סִירִי דִּמְכֵן סֶאֱבְחִי

בנר

בּוֹד גּוֹסְתָלִי עֲגֵב אֶן שְׁחָקֵאִי כֹוֹרִי טוֹר
 גִּה גִיךָא בִּינְאִסִּיתָה⁶⁾ מִי אָמֵד אֶן חֲוִי גִמֵּר⁷⁾
 דִּינָה חָא כִּי תֹאכִי דִּירָאֵשׁ בּוֹדִי וִיבֵן זִי וִוִר
 מִיכְלִי אֶן דִּיגֵר בּוֹגָא אֲסִיר בְּרוֹנְקָא בֶר אַחֲזֵר
 סִרְוִירִי סִינְגֻבְרִנוֹ סֶאֱנִי שְׁחָאֵן סֶבְחִי

בנר

כֹּוֹשׁ לֹוֶשׁ לְחָאֵן⁸⁾ עֲנִנְלֵבִי קוֹלִי⁹⁾ טוֹר אֲשִׁיאֵן
 בְּדִי קוֹדֶשׁ בֶּר לְבִידִי וִירִי עֲרֵשׁ כְּרָדִי מִכֵּן
 בֶּדֶר מִינְשִׁתִּי בִּיחָאֲדִי גְרִירִי בִּיגֵן עֲנָן¹⁰⁾
 כֹּן מִשְׁבֶּת חֲנֻכִּי גְבִירִיאֵל¹¹⁾ כִּי בּוֹד בֶּר מִכֵּן
 מְוִזִּיעִי¹²⁾ בְּרוֹכִיאֵן בָּא גְּאֲרִין קֶאֱבְחִי

1) C om. 2) מִיֵּאֵן, C מִיֵּאֵן B 3) קֶאֱבָא B 4) מוֹסָא B 5) מְאָרִיאֵן C
 6) גְּוִהִירָה בִּירָאִסִּיתָה C בּוֹדִי בִּינְסִיתָה גְּוִהִירָה B 7) מְצִירִיאִי C 8) עֲנָן B 9) קוֹלִי C 10) מְוִזִּיעִי B 11) גְּבִירִיאֵל B 12) מְוִזִּיעִי B
 1) C om. 2) מִיֵּאֵן, C מִיֵּאֵן B 3) קֶאֱבָא B 4) מוֹסָא B 5) מְאָרִיאֵן C
 6) גְּוִהִירָה בִּירָאִסִּיתָה C בּוֹדִי בִּינְסִיתָה גְּוִהִירָה B 7) מְצִירִיאִי C 8) עֲנָן B 9) קוֹלִי C 10) מְוִזִּיעִי B 11) גְּבִירִיאֵל B 12) מְוִזִּיעִי B

IX.

گرچه خسرو بُد بمصر میگفت آن سرو چمن
به بود درویشی کنعان ز صد شای بمن
خجّر بایم گشت خیراتم چه سان سازم سخن
جور اخوانم بکرد آخر مرا دور از وطن
قادر خود از ازل تقدیر مایان ساختی

X.

بر وصال بابا یوسف بعد یک چندی رسید
ناله‌های پیر کنعان صانع بیچون شنید
حضرت موسی ز نعل شان بگردید تا دید
شاه کافر صد هزاران طفل... سر برید
مصریان فانی بدست پور هیران ساختی

XI.

بود گشتاخشی عجب آن شاهباز کوه طور
جهنیده بی وسیط می آمد از حتی شفور
دیده را که تاب دیدارش بُدی دیدن ز دور
مثل او دیگر کجا آید بدنی بر ظهور
سرور پیغمبران و تاج شاهان ساختی

XII.

خوش خوش آلحان عندلیبی قوکه طور آشیان
بید قدرت نمر بودی زیر عرش کردی مکان
بعد میگشتی کتاب قلم بیچون عیان
کز محبت حضرت جبریل که بُد در میان
موضع گروینان با او نمایان ساختی

בז

סִישְׁתֵּר אִזְי¹⁾ הָר דִּי עָאֻלַם נִסְתָּרִי תוֹנִית בּוּד
 גִּמְעִי קְרוּבִי²⁾ כְּמִשְׁנֻלִּי הָמֹר דִּיל שְׁמֵר בּוּד
 סוּרִי עֲמָרָאן בֵּר הַלֵּן סָאֵת וְלִי³⁾ דִּר נָאֵר בּוּד
 בּוּד בְּרִבְהִי⁴⁾ בְּזוּרִי גִיחִי כִי הִנֵּה אָבֵר בּוּד
 בְּזֵר אִז גּוֹדוּ קִרְס בּוּקְרָאֵרִי בְּנִרְאָן קִבְחִי:

בג

בּוּד טִסְקִיבִי⁵⁾ בְּבִרְקָאֵהִי מְדִיטִי⁶⁾ דָּאֵר גֵּר
 מְלִיבִי⁷⁾ דִּינְרִי חַס גְּרִדִּיר אֵן עָאֻלִּי גּוֹדֵר
 בֵּר מְקַטִּי לֵאמֹר כּוֹר אֶסְקֵר אִז כּוֹר בָּא בְּבִרִי⁸⁾
 גִּנְהָאן תְּבִלִי⁹⁾ נִירִי שׁוּר וִי סִישְׁט בֵּר גּוֹדֵר
 בְּוִלְחִי דִּינְמֵר רָא קֵאֵל נִסְתָּאֵן¹⁰⁾ סָאֵחִי:

בח

פִּרְס אִז בְּזוּרִי מְדִיטִי מְדִיטִי פִּינְדִר¹¹⁾ רִיץ¹²⁾
 אִז מְעָמֵד סָא בְּנִרִי אִז דִּי מְבִזָּה בּוּד ו כֵּס¹³⁾
 קְרוּבִי¹⁴⁾ דִּיבֹו מְקָאֵמֵשׁ כִּי תִנְאֹן¹⁵⁾ בְּדִנֹו הַנוּס¹⁶⁾
 מִיִּסְלִי אִז נָאֵמֵר דִּינִיר אִז קִבְרִי אֵינִים בֵּר
 שׁוֹעֲלִי¹⁷⁾ נִירִי תְּבִלִי¹⁸⁾ בּוּד כִּי אֶנְקֹן¹⁹⁾ סָאֵחִי:

בג

תִּנְחִי בְּנִירִי²⁰⁾ גְּבִי²¹⁾ גִּנְאִיד מְקִרִי זֵה שׁוּר דִּיעָא
 זִירִי מְקַבֵּס זָאן דִּיעָא בְּרִישׁ זְמִינֵי חַס סָאֵא
 זִינְדִּירִינִי מִי דִּי עָאֻלַם בְּרִד חַס בְּרִי עֲקָא²²⁾
 מְרִזִּירִי רוּרִי אִז דִּאֶרְבֵּר²³⁾ שְׁמֵר חַס גִּנְא
 בְּרִי אִז קֵאֵל אִז דִּי גִשְׁמִי כְּלִקִּי²⁴⁾ סִנְחֵר קִבְחִי:

- כִּרְאוּחָהּ ס 4). בְּלִי ס ב 5). כִּרְבוּיָאן ס 3). בֵּר ב 1).
 תְּבִלִי ב 9). בְּכּוֹרִי ס 8). תְּבִלִי ב 7). קְרוּבִי ס 6). גּוֹטְחָאֵן ס 5).
 בִּסְתָה ב 18). רִיט ס ב 12). פִּינְדִרֵאֵר ס, פִּינְדִרֵאֵר ב 11). גִּמְעָאֵן ב 10).
 שׁוֹעֲלִי ס 17). חַסֵּס, בִּלְחֵץ ב 18). תְּנִינְאֵר ב 15). כִּרְבוּיָאֵן ס 14).
 עֲקָא ס 23). גְּבִי ב 21). בְּדִינִר ס 20). אֵינִסֵּן ס 20). סִנְחִי ס 18).
 בְּלִקִּי ב 24). דִּאֶרְבֵּן ס ב 28).

XIII.

بیشتر از هر دو عالم دفتنِ تورات بود
 جمیع کُروبی بمشغولی و دل شاد بود
 پور عیوان در همان ساعت و دل در یاد بود
 بد خرابه نور کیتی گمی هنوز آباد بود
 بعد از جود و کرم بنیادِ دوران ساختنی،

XIV.

بود گشتناخی بدرگاه قدیم دادگر
 طالب دیدارِ حق گردید آن عالمِ فخر
 بر مقام جایی خرد استاد از خود با خبر
 فائدهای هوی نوری شد ز پیشش در گذر
 دولت دیدار را با او نمایان ساختنی،

XV.

خوف از نزد قدیم قادر فریاد رس
 از مسافت تا بنزد او دو قبضه بود و بس
 کُروبی دیدن مقامش گمی توان کردنِ حقوس
 مثل او نامد دیگر از ملایم پیام کس
 شعله نور قنجی بد که این سان ساختنی،

XVI.

حضرت خضر نی جاوید مازد رو شد نعا
 زیر مقدم زان نعا گردش زمین و هم سما
 زندگانی هر دو عالم کرد حرف بر وی عطا
 آرزوی روی او دارند شاه و م گدا
 پدر ارا از دو چشم خلق پنهان ساختنی،

בזר

הָעֵת בִּזְרָעַי פִּשְׁטֵי רוּחַ נִאֲשָׁת אֵן סָדְרִי אִיכָם
 אֵן שׁוֹקְאִי¹⁾ לִירָאשׁ²⁾ מַעֲלִים גְּבוּרִי טוֹכְחִי שֵׁם
 זָכְרִי שְׁאֲדִי דְשִׁשְׁן דִּר נִשְׁקָמִי אֵן כְּרוֹשׁ בִּירָם
 טַן וּכְלִיָּה³⁾ דָּאֵד בָּא אִוְסַת לִירָחִיל קִאֲלִי תַסֵּם
 מִכְּזִי נִוְדוֹ⁴⁾ עֲקָאוּ קִאֲזִי אִיחֻקֵּן סָבְחִי

בזר

אֵן זָכֵר סָבְחִי דִידֵי דִי גְעָרִי אֲבִי רִנּוּאן
 מִי שׁוּרִי בִירִין זִי מוֹעֲלִין תִּמְאִי אֵן קָחִיב מִירָן
 אֲבִרִי נְחִמָּה נִאֲוִיקָא בִירִי דְשִׁרְמֵשׁ קִיָּה קִאֵן
 גַּה קְלִשְׁבֵּר גָּאֵה מִי בִוֵּר⁵⁾ גַּה קְמַקְלִי⁶⁾ קִאֲפִירָאן
 עֲאֵל רֵא לֵז זֶרְבִסֵשׁ בָּא בָּאֵן נָךְ קִאֵן סָבְחִי:

בזר

בִּוֵּר דִּירִין נִאֲנַרְשׁ אֵן בִּנְרֵה גָאֲזִי בִירִי גָאֵר
 גְּיִרִי מוֹרְקֵן בִּוֵּרְבִי חֵם אֵן זָמִי בִרְדִי⁷⁾ הִיג קִאֵר
 בִּינְשִׁמִי תַנּוּרָת קֵא בִרְדִי מַעֲדָם אֵן גּוֹל עִירָן
 בִּוֵּר חִלְשִׁי חֵם בְּגֵאֵר עֲאֲבִידוֹ פִרְחִיו גָּאֵר
 פִּירִי מוֹקְבִיל קֵא חֵי פוֹר⁸⁾ אֵן גָּאֲסִי נְחֻשָׁן קִבְחִי:

בזר

תַּנּוּרָתִי מוֹסָא זִי קִאֲנֵר חֵם כִּי אָמַד בִּר וּוְגוֹר⁹⁾
 אֵן תִּמְאֲמִי נִאֲזִי עֲלָנִי עֲלִיטוֹל אֲפִרְר שׁוֹר
 תִּיפִי אֵן דִּוֵּר נִאֲבִי¹⁰⁾ בָּךְ תֵּא זִי בִרְדִי אֵן וִיחִלֵּד נְמוֹר
 אֵין מַעֲבָמָם קֵא בִיגוּשָׁת בִּרְחִיל גְּבִי יוֹסֵתָ דָּאֵר
 מַאֲשְׁכִילֵשׁ רֵא אֵן קִרְיָמִי גֵיִשׁ אֲסָאן סָבְחִי:

חם.

נִשְׁלִיָּה, O קְשִׁלָּה B 3) לִירָאשׁ, O גְּעָרִי B 2) שׁוֹקְעִי B 1)
 4) בִּוֵּר B 8) טִיבְבִרִי B 7) בִּסְכִיל G 6) B om. 5) גִּוֵּרָא B 4)
 9) B C וּוְגוֹר. 10) דִּוִּיִּיִּי B.

XVII.

هفت بُرقع پیش رویش داشت آن صدرِ امام
از شمع چهره اش معلوم نبودی صُبْح و شام
ذوق و شادی داشتن در مقدم آن خوش خرام
من و ستوی داد با اُمت چهل سال تمام
مخزنِ جود و عطا و خانِ احسان ساختی،

XVIII.

از یکی سنگی که و دو جَعْدَه آب روان
می شدی بیرون ز مُعْجِزَهای آن صاحبِ قران
آبِ رحمت دایم بودی بفرقش سایه بان
که بلسکرگاه می بُد که بقللِ کافران
عاج را از ضربتش با خاک یکسان ساختی،

XIX.

بود هارون داندش از بندگانِ کُردگار
غیر فریان بُردنِ حاف او نمی کرد هیچ کار
خدمتِ نوزاد را کردی مُدام آن کُحلِ عذار
بندِ حلیم حاف بغایت عابد و پرهیزگار
پیرِ مُقَبِّل را تو خود از خاصِ رحمان ساختی،

XX.

حضرت موسی ز مادر تا که آمد بز وجود
از تمام رازِ علوی عَالِمِ آسَوارِ شون
خفیف آن کُردانه از دُفر او و علت نمود
این مُحمَس را بگفت بهر نبی یوسف یهود
مُشِکَلش را از کریمی خویش آسان ساختی،

Anmerkungen.

I, 3. Zu کاری ساختنی vgl. کار ساز, ein Epitheton Gottes, des Weltschöpfers, Vullers II, 765 a. — Die neun Sphären sind die Sphären der sieben Planeten des ptolemäischen Weltsystems, die Sphäre der Fixsterne und die sternenlose Sphäre, welche sich mit allen von ihr eingeschlossenen Sphären von Osten nach Westen bewegt. — In V. 5 ist ما aus ما, gekürzt. Über den Mond als Führer der Sterne des Nachthimmels s. Genesis rabba c. 6, § 4.

II, 1. باکرم, ein präpositionales Adjektivkompositum, dem gleichbedeutenden کریم beigelegt. — V. 2 بماند = بماند. Das Verbum ماندن hat hier den Sinn von verharren, ausdauern. — نمیدم, in einem Worte geschrieben, Vullers I, 903 a. Zu der Hyperbel von der Unmöglichkeit, Gottes Preis zu erschöpfen s. Aboth di R. Nathan c. 25 (S. 81, ed. Schechter), wo Eliezer b. Hyrkanos auf dem Totenbette von sich sagt: שאם יהיו כל דימיו דיו וכל האגמים קילמסים וכל בני אדם לבדין אין יכולין לכתוב מה שקריתי ושתי. Parallelen dazu s. in meiner Agada der Tannaiten, I. Bd., S. 28. S. ferner Reinh. Köbler, Und wenn der Himmel wär Papier, in Benfay's Orient und Occident, II, 546 ff.; Nachträge dazu in den Ethnologischen Mittheilungen aus Ungarn, I, 812—824.

III, 2. Der Aufenthalt des ersten Menschenpaares im Paradiese währte nach alter agadischer Anschauung nicht einmal „einige Tage“, sondern die Vertreibung fand noch am sechsten Schöpfungstage statt. S. z. B. Aboth di R. Nathan c. 1 (S. 6 ed. Schechter). — V. 9. Adam wurden alle Geheimnisse der Zukunft des Menschengeschlechtes offenbar. S. Gen. r. c. 24 (§ 2) und sonst. Vgl. Die Agada der Tannaiten I, 286, 1; 272, 3. Die Agada der palästinischen Amorer II, 352, 3; III, 174, 1. — زو سبب, Inversion aus زسبب او. — V. 5. Dass der Baum der Erkenntnis der Weizen war, ist die Ansicht R. Meirs (s. Die Agada der Tannaiten II, 18, Anm. 4, wo nachzutragen ist die Stellenangabe: Pesikta 142 a). S. auch Vullers II, 1086 b (aus Spiegels Chrestomathie): arbor scientiae boni et mali in Paradiso a plerisque triticum fuisse dicitur; hinc گندم خوردن triticum comedere, met. cupiditate vinci.

— رضوان, der Thorhüter des Paradieses, s. Vullers II, 42 b.

IV, 1. Zu داغ im Sinne von Betrübnis vgl. داغ شدن, valde affligi, V. I, 794 a. S. auch Chudaïdā V. 285. Die Zusammensetzung von غری mit خون ist bei Vullers, II, 605 nicht verzeichnet. Zum Verständnis der Redensart ist zu beachten, dass خون جگر = خون دل Traurigkeit und Schmerz bedeutet. —

V. 2 **صُحْبَت** bedeutet hier ehelichen Verkehr. S. Vullers II, 509, s. v., Nr. 2. — Der dem Ideenkreise des Islām entnommene Unterschied zwischen **مسلمين** und **كافرين** im allgemeinen Sinne findet sich auch im Chudāidād-Gedichte und in anderen Erzeugnissen des Kreises, dem auch unser Gedicht angehört. — V. 4 **پر** hat hier adverbiale Bedeutung (V. I, 838 a: multum, valde). — Ib. **بیچون**, aus **بی** und **چون** aus, als Epitheton Gottes ist bei Vullers nicht zu finden. Es bezeichnet die Unvergleichbarkeit, Einzigkeit Gottes. Es steht auch X, 2 und XII, 8. — Ib. Vor **شان زبون** ist eine Präposition **بر** oder **به** hinzuzudenken.

V, 1. Über Noach als den mit Spott und Misshandlung zurückgewiesenen Propheten der Antediluvianer s. Geiger, Was hat Muhamed aus dem Judentum aufgenommen, S. 109f.; Grünbaum, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde, S. 72.

VI, 4. **وا** = **وَا** scheint die Interjektion der Bewunderung zu sein, welche dem den Muhammedanern entnommenen Namen Abraham, **خلیل**, angehängt wird. Auch in dem Gedichte von den Sieben Brüdern lautet die erste Hälfte von V. 17 der Einleitung: **وَا نَوَی قَلَقَرَاوِی کَرَرِ**. — V. 5. Über das „Feuer Nimrods“ und Abrahams Errettung aus demselben s. Gen. r. c. 88 Ende; Grünbaum a. a. O., S. 90ff.

VII, 2. Der auf wunderbare Weise gerettete Abraham verdunkelte mit dem von seiner Stirne ausstrahlenden Glanze alles um sich her. — V. 4 **پَر** = **پَر**, vgl. XX, 4. — Ib. **لا مکان**, ohne Ort, ein Epitheton Gottes. Nach Jose b. Chalfatha (s. Agada der Tannaiten, II, 185, 2) wird Gott deshalb **מְקוֹמָא** genannt, weil er der Ort der Welt, nicht die Welt sein Ort ist, Gen. r. c. ■ (zu 28, 11). — V. 5 Der Name Isaaks ist in der hebr. Form beibehalten, wie oben III, 3 und IV, 2 der Evas und unten VIII, 2, 4 der Jakobs.

VIII, 5. **پیر کنعان** (auch X, 2) als Bezeichnung Jakobs auch bei Vullers I, 894, 2.

IX, 2. Statt **בַּי** l. **בַּי**, besser.

X, 4. Für **יִדְרֹת** finde ich keine Erklärung.

XI, 2. Die erste Hälfte der Zeile scheint von keinem der drei Abschreiber verstanden worden zu sein; daher die Varianten. Ich erkläre **جهنید** als Kürzung aus **جهانید**, dieses als Kausativum zu **جهیدن** = **جستن**. — Für **ز** ist vielleicht **با** zu setzen. — Der Sinn des 3. Verses ist nicht klar. Vielleicht muss statt **دی** gelesen werden **دیدی** (8. Pers.); **دیدار** bedeutet, wie

in XIV, 2, das Antlitz, den Anblick Gottes. Es scheint hier die Vorstellung zum Ausdrucke gelangt zu sein, dass Moses, als er zum Offenbarungsberge, auf dem Gottes Herrlichkeit sich befand, hinaufstieg, bevor er der in Str. XIV erzählten Gnade gewürdigt wurde, von ferne den Glanz derselben in Form eines strahlenden Auges sah.

XII, 1. Statt *לְהַרְבֵּן* l. *לְהַרְבֵּן*. — Ib. *קִי־י* das arab. *قَيْيَة*. —

Moses, der in der vorigen Strophe wegen der Besteigung des Berges Sinai der kühne Königsfalke genannt wurde, ist hier, weil er so lange auf dem Berge verweilte, als der auf dem Sinai nistende

bezeichnet, mit dem dazu gebildeten Kompositum *طير آشیان*. Als der Verkünder der herrlichen Gottesworte wird er ferner der sangenkundige Vogel genannt. Der Gedankengang dieser und der folgenden Strophe ist folgender: Moses gelangt durch Gottes Beistand bis hart an den Gottesthron, wo er die lange vor der Weltschöpfung existierende Thora empfangen soll. Mit Hilfe Gabriels dringt er zum Orte der Oherubim vor, welche die Thora für sich selber behalten möchten. Aber Moses ist dessen eingedenk, dass der Bestand der Welt davon abhängt, dass die Thora offenbart werde. Er empfängt die Thora und damit erhält die Welt eine neue Grundlage ihres Bestandes. — Die agadische Quelle dieser Anschauung s. in der alten Moses-Legende, Sabbath 88 b, Exod. r. c. 42 (Die Agada der palästinensischen Amoräer I, 160). Die Rolle, welche Gabriel beim Empfang der Thora durch Moses zugewiesen wird, scheint auf muhammedanischen Einfluss zurückzugehen. Vgl. auch Grünbaum a. a. O. S. 168 ff.

XIII, 8. *וְ* (s. V. II, 1482 a) in der Mitte des Satzes, anstatt an dessen Anfang. — V. 4 *خَرَابَه = دِيرَانَه* (V. I, 664 b unten), opp. *آبَان*; vgl. I, 1. — Zum Schlussgedanken dieser Strophe vgl. die Aussprüche Jochanans und anderer Amoräer, wonach die Welt wieder wüste und öde geworden wäre, wenn Israel nicht die Thora empfangen hätte (Die Agada der palästinensischen Amoräer I, 249).

XIV, 4. *قَوْلِي* eine Erweiterung von *قَوْل*.

XV, 1. *פִּירְיָאָר*, eine vielleicht dem Sprachgebrauch angehörende Metathesis aus *פִּירְיָאָר*. — V. 4 *מֵאֵר דְּהַר = מֵאֵר אֵימָר*, die Mutter Zeit. — Wenn die Lesart *מֵאֵר* in V. 3 ursprünglich ist, dann kann es ein aus dem arabischen Verbum *حَوَّسَ* stammendes Substantiv sein, in der Bedeutung „Mut, Beherztheit“. — Die Strophen XIV und XV beziehen sich auf das in Exod. 38, 12 bis 34, 8 Erzählte. Die Schlusszeile der XV. Strophe spielt auf den

Abglanz der Majestät Gottes an, von dem Moses' Gesicht erstrahlte, als er vom Berge Sinai herabkam (Exod. 34, 29). Die erste Zeile der XVII. Strophe kommt darauf zurück. — Den Ausdruck *شعاع نور تجلی* (XV, 5) gebraucht Jüsus Jehüdi auch in dem oben (S. 390) als Nr. 2 besprochenen Muchammas, ebenso den Ausdruck *شعاع چهره* (XVII, 2).

XVI, 1. *قدم* ist wohl s. v. wie *قدم*, Fuss. Vgl. XVII, 3. — In Strophe XVI wird Elija-Chidhr verherrlicht¹⁾, auf Grund der Anschauung, dass Moses auf dem Berge Sinai dafür betete, dass Jenam ewiges Leben verliehen werden möge. Zu V. 2 vgl. I Kön. 17, 1. — V. 5 weist darauf hin, dass der Prophet Elija nach der bekannten Anschauung von den Menschen ungesehen auf Erden wandelte.

XVII. Statt des einen Schleiers, Exod. 34, 33, nennt der Dichter sieben. — V. 2 *شام* ist in der bei Vullers II, 389a erwähnten Bedeutung „vespera“ gebraucht.

XVIII, 1. Moses schlug aus dem Felsen Wasser, das in zwölf Strahlen hervorsprudelte, entsprechend den zwölf Stämmen. Dass das Wasser reichlich in Strömen aus dem Felsen floss, deduciert der Midrasch aus Ps. 78, 20 (s. Tanchuma *תנחומי*, zu Num. 20, 11). — V. 5 *با زمین یکسان* = *با خاک یکسان*, V. II, 1521 b. — *عاج* = *iv*. Die arabischen Autoren, welche die auf der talmudischen Darstellung, Berach. 54 b, beruhende Legende von der Beseiegung Ogs durch Moses erzählen, schreiben *عوج*. S. Grünbaum a. a. O. S. 180 f.

XIX. Die Schilderung Aharons, namentlich seiner Sanftmut, beruht auf dessen Charakteristik in der Agada. S. schon den Spruch Hillels, Aboth 1, 12. — Die Schlusszeile drückt die Anschauung aus, dass Aharon durch einen Kuss Gottes aus dem Leben schied, s. Baba Bathra 17 a.

XX, 1. *بر وجود آمدن* scheint ein Ausdruck für sterben zu sein, eigentlich über das Dasein hinauskommen, sowie *بوجود آمدن* oder *در وجود آمدن* geboren werden bedeutet. — V. 3 Um das Metrum herzustellen, muss *نر یکتا* (= *یکتا*) gestrichen und *از* für *ز* gesetzt werden. *نر یکتا* ist dasselbe was *یکدانه* und dieses gleichbedeutend mit *نر یکتا*. Der erstere Ausdruck bezeichnet

1) Siehe Anhang Nr. 2, unten, S. 417 f.

auch metaphorisch den Propheten Muhammed, s. V. I, 819 b; bei unserem Dichter den Propheten Moses. — In יְהוֹדָה = יְהוֹדָה ver-
müte ich יְהוֹדָה = arab. وَجَدَ; vgl. Asyl, استوعِل sich flüchten.
— V. 4 Zu יְהוֹדָה = יְהוֹדָה vgl. יְהוֹדָה, ein Jude, Obudádad,
V. 28, 47.

Als grammatische Eigentümlichkeit hebe ich die auch in
anderen jüdisch-persischen Texten sich findende Erscheinung hervor,
dass die 8. Pers. Plur. des Präteritums oft die Endung „— statt
— hat (s. ZDMG., Bd. 51, S. 406 f.). Ich habe sie auch in der
Transkription beibehalten, da sie vom Metrum erfordert wird. In
VIII, 8 habe ich wegen des Metrums — mit — transkribiert.

Das Metrum ist meistens rein durchgeführt, doch nicht ohne
Licenzen, wie das لُطْف (I, 5), مَصْر (IX, 1), كُفْتُ (XX, 4) als eine
Silbe gezählt und manchmal kurze Silben für lang genommen werden.

Zur Orthographie. א, ו, י stehen oft als Vokalbuchstaben
bei kurzen Vokalen. Beim langen א fehlt oft das א. — ו statt
ו: XIV, 4; XVII, 8. — ו bedeutet ו und ו; ו = ו; ו = ו.
Zuweilen fehlt der Punkt oder Strich über dem ו. — ו = ו:
XV, 2; XIX, 4; XX, 8. — ו = ו, s. Noten zu VI, 4; XIII, 4.
— ו = ו: III, 5; IV, 5 und sonst. — ו in der Regel = ו
(s. jedoch V, 1; X, 4; XV, 2). — ו = ו: XI, 4; XV, 4. —
ו = ו, s. Note zu II, 4. — ו = ו: XV, 4. — Zur Schreibung
ו für ו (Note zu XVII, 4) s. Revue des Études Juives XXXII, 144.
— ו = ו: IX, 4, Note zu XVI, 8. — In der Vokalisation ist
besonders beachtenswert die konsequente Setzung des Zere (—) für
das בַּי מְהוֹל und des Chölem (—) für das מְהוֹל. Die
Abschrift B setzt statt Zere Segol (—), s. darüber meine Be-
merkung ZDMG., Bd. 52, S. 199.

An arabischen Wörtern ist das Gedicht sehr reich. Es
enthält etwa 80 arabische Vokabeln, die bei Vollers nicht ver-
zeichnet sind.

Übersetzung.

I. O der du aus Gnade diese Welt, nachdem sie wüste gewesen,
bewohnbar machtest, aus einer Hand voll Erde eine so glanzvolle
Sonne machtest, nimm Sphären in fester Ordnung eine in die andere
fügtest, am Himmel die Planeten nach allen Seiten zerstreut hin-
setzttest, den Mond aus Gnade zu ihrem Könige machtest! — II. Wie
wäre es möglich, dein Lob zu verkünden, o Huldreicher? Wenn
Menschen und Engel immerfort dabei verharren (dich zu preisen),

wenn die Meere Tinte würden und alles Schilffroh zu Schreibrohren; wie wäre es möglich, zu verkünden die Eigenschaften des verehrten Weltenkönigs, da du selbst alle diese Wesen in Güte und Milde gemacht hast!

III. Aus den vier Elementen trat die leibliche Natur des Menschen in die Erscheinung. Einige Tage war innerhalb des Paradieses seine Wohnstätte. Er wurde der Kenner des Erhabensten für alle höchsten Geheimnisse. Doch von Urbeginn an war sein Schicksal bestimmt: um seinerwillen entstand Eva; der Weisen liess ihn schuldig werden — aus dem Paradiese entfernst du ihn. IV. Wenn auch durch die Betrübniß ob des (verlorenen) Paradieses Adams Herz in Blut getaucht war, pflog er mit Eva Verkehr; ihm entstammte die Menschheit. Gottesgläubige waren einige Wenige, Gottesleugner über die Maassen Viele. Vor dem Schöpfer, dem Einzigen, gerieten sie in einen sehr verderbten Zustand; da machtest du den heiligen Noach zu ihrem Ernährer. V. Wie herzbetrübend war die Aufnahme seiner Warnung bei jenem Volke! Mit Schlägen griffen sie ihn an, und Noach der Prophet wandte sich überdrüssig ab. Er blieb eine Weile in jenem Kummer; dann ward ihm das Geheimnis kund: er machte sich ein Schiff und kümmerte sich nicht um die Andern. Du gewährtest ihm Rettung aus dem Strafgerichte des Wassers der Sündflut.

VI. Als der Prophet mit allen drei Söhnen aus dem Schiffe herausgekommen war, entspross ihnen die Gesamtheit der Erdbewohner, allesamt. Sie waren Gottesleugner, frevelhafte Götzen-diener und von böser Natur. Als Abraham, der Herrliche, durch Gotteserkenntnis berühmt wurde, hast du das Feuer Nimrods für ihn zur Rosenflur gemacht. VII. Als jene wandelnde Cyprasse frohgemut aus der Feuerstätte heranskam, wurden durch seine Stirne beide Augen der Menschen dunkel. Es wahrte eine Weile; dann wurden ihm verborgene Geheimnisse kund. Er brachte den eignen Sohn als Opfer um des Alllebenden, über dem Raume Waltenden willen; den heiligen Isaak machtest du zur Gemeinschaft der Erkorenen gehörig.

VIII. Jenem Haupte und Fürsten entsprossen zwei rosenwange Söhne: der eine von ihnen Jakob, der andere Esau, ein Löwe in der Jagd. Nachher entsprossen ihnen zwei Volkstämme ohne Zahl. Der heilige Jakob hegte im Herzen die Furcht des Allmächtigen. Doch die Trennung der Flucht hast du dem Alten von Kanaan zum Loose beschieden. IX. Obwohl in Ägypten Herrscher, sprach dennoch jene Cyprasse des Gartens (Joseph): Besser als hundert Königreiche wäre mir das Bettlertum Kanaans. Die Trennung hat meinen Vater getödtet, ich bin verwirrt, wie soll ich die Rede fügen? Die Gewaltthatigkeit meiner Brüder hat mich schliesslich aus der Heimat entfernt. O Allmächtiger, du selbst hast von Anbeginn an unser Schicksal bestimmt!

X. Nach einiger Zeit gelangte Joseph zur Wiedervereinigung

mit dem Vater; die Klagen des Alten von Kanaan erhörte der Schöpfer, der Einzige. Den heiligen Moses liess er aus ihrem Stamme hervorgehen. Der gottesleugnerische König ermordete hunderttausend . . Kinder. Die Ägypter liessst du durch die Hand des Sohnes Amrams umkommen.

XI. Wunderbar kühn war jener Königsfalke des Berges Sinai; freigelassen, ohne Mittler, kam er zum Allebenden, Allerbarmer. Das Auge, welches der Glanz des Antlitzes Gottes war, sah er von ferne. Gleich ihm wer kommt sonst hienieden zu solchem Glanze! Zum Fürsten der Propheten, zur Krone der Könige hast du ihn gemacht. XII. Sinaihorster mit dem schönen Sange und den Nachtigallenlauten! Wenn du die Hand der Allmacht ergriffen hättest, so hättest du unterhalb des Gottesthrones weilen können. Dann wurde das Buch des Allmächtigen, Einzigen sichtbar. Denn durch jenen Teuern, den heiligen Gabriel, der dazwischentrat, machtest du ihm den Ort der Cherubim sichtbar. XIII. Früher als beide Welten war das Buch der Thora da. Alle Cherubim waren mit ihm beschäftigt und herzensfroh. Jedoch der Sohn Amrams war in jener Stunde dessen eingedenk, dass der Erdkreis wüste sei und wie er noch bewohnbar werden könnte: hierauf gabst du aus Güte und Huld dem Weltlauf eine (neue) Grundlage!

XIV. Der Kühne befand sich am Sitze des Ewigen, Allgerechten; da begehrte jener Hochsinnige den Anblick Gottes. An dem ihm zugewiesenen Orte stand er allein, seiner selbst bewusst. Plötzlich zog die Furchtbarkeit des Gottesglanzes an ihm vorüber: du machtest ihm die Herrlichkeit deines Anblickes sichtbar! XV. Vom Ewigen, Allmächtigen, Allhelfer bis zu ihm war ein trennender Zwischenraum von nur zwei Handbreiten. Die Cherubim sahen seinen Ort: „wie ist es möglich, solches zu begehren!“ Keiner, der ihm gleich wäre, entsetzte je der Mutter Zeit. Ein Abglanz des sich offenbarenden Gottesglanzes war es, den du auf solche Weise bewirkt hast!

XVI. Dass der heilige Chidhr, der Propbet, ewig am Leben bleibe, das war sein Gebet. Durch jenes Gebet machte er ihm die Erde und den Himmel unterthan. Das Leben beider Welten machte ihm Gott zum Geschenke, Begehren soll nach ihm hegen König wie Bettler. Seinen Vollmondschein machtest du den Augen der Menschen verborgen.

XVII. Sieben Schleier that sich vor das Gesicht jener hohe Führer; den Strahlen seines Angesichts waren Morgen und Abend unbekannt. Lust und Fröhlichkeit empfand man im Gefolge jenes Schönschreitenden. Manna und Wachteln gab er dem Volke durch volle vierzig Jahre. Zur Vorratskammer der Güte und des Spendens, zum Hause des Wohlthuns hast du ihn gemacht. XVIII. Aus einem Steine strömten zwölf Strahlen fliessenden Wassers hervor, durch die Wunderthaten jenes Glücklichen; die Wolke des Erbarmens war beständig über seinem Scheitel, Schatten spendend. Bald war

er im Lager, bald beim Kampfe gegen die Gottesleugner; Og hast du durch einen Schlag von ihm der Erde gleich gemacht.

XIX. Sein Bruder Abaron war einer von den Dienern des Allmächtigen; er that nichts, als die Opfer Gottes darbringen. Beständig versah jener Rosenwangige den Dienst der Thora. Er war ein äusserst sanftmüthiger Gottesmann, fromm und sündenscheu. Den glückseligen Greis liessst du selbst zu den Erkörenen des Allerbarmers eingehen!

XX. Der heilige Moses wurde vom Mutterlaibe an, bis er aus dem Dasein schied, Kenner des Verborgenen aller höchsten Geheimnisse. O wehe! Jene Edelperle hat sich aus ihrem Erdenleben hinweggeführt!

Dieses Fünfzeilengedicht hat um des Propheten willen Jäusuf Jehüdi gedichtet; was ihm hierbei schwer fiel, hast du in deiner Gnade ihm leicht gemacht!

Anhang.

1. Ein hebräisches Moses-Lied.

Sowohl aus dem vorstehenden Gedichte, als aus dem ein Jahrhundert später verfassten Gedichte von Chudäidād ist ersichtlich, welche hohe Verehrung für Moses in den Erzeugnissen der jüdisch-persischen Poesie von Buchārā zum Ausdrucke gelangt¹⁾. Bezeichnend ist, dass Jäusuf Jehüdi's Dichtung von den Sieben Brüdern mit einem Segen für Moses schliesst:

هزاران آفرین از نرد سبحان

بروح پاک موسی ابن عمران

Mit diesem Verse schliesst auch das Gedicht von Chudäidād, dessen Verfasser Ibrahim auch das Versmaass der Sieben Brüder in seinem Gedichte anwendet. Eine Kaside des unten (Anhang 8) zu erwähnenden David hat ebenfalls das Lob Moses' zum Gegenstande. Ein Vers derselben lautet (Cod. Adler ■ 86, 138 a):

בָּנָם מִשְׁלֵי עֲמָרָן נוֹדֵדֵי צִיִּיָּהוּ

כִּי נִקְחָה יָד עֲרֵב עֵלֶם מִנְּךָ חֹצֵן קֶלֶס

D. i.: بَنَام نِسْبَةً عِمْرَانَ كَزَيْدَةِ سُبْحَانَ

که نسبت نر عرب و عجم مانند حسن کمال

„Im Namen Moses', des Sohnes Amrams, des Erkörenen Gottes, dessen schöner Vollkommenheit nichts gleicht unter Arabern und Nichtarabern“.

1) Über die betreffenden Stellen des Chudäidād s. meine Bemerkungen in ZDMG. 52, 201 und in Brodys Zeitschrift für hebräische Bibliographie, III, 21 f.

Unser Sammelband (B 26, 36a—37b) enthält auch ein hebräisches Lied in alphabetischen Strophen, welches als Moses-Lied bezeichnet werden kann, obwohl es neben dem „Sohne Amrams“ auch die Thora, die Gott durch ihn gegeben, und Israel, dem die Thora gegeben wurde, verherrlicht. Das Lied beginnt mit dem Verse *יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי חַסְדִּים* (1). Die Anfangsworte dieses Verses, *יְהוָה אֱלֹהֵינוּ*, sind nach jeder Strophe wiederholt, um anzuzeigen, dass er als Refrain nach jeder Strophe zu singen ist. Nur einige der Strophen dieses überaus einfachen Liedes seien hier — ohne die übrigens sehr mangelhafte Punctuation — mitgeteilt.

- 1 *אין אמרן כיי ואין אהוב כבן עמרם*
- אין אמרנה כחורה ואין אהויה כישראל*
- 4 *אין ורש כיי ואין דאין²⁾ כבן עמרם*
- אין דעה כחורה ואין רובריה כישראל*
- 5 *אין הוה כיי ואין הושיע³⁾ כבן עמרם*
- אין הדור כחורה ואין הדור⁴⁾ כישראל*
- 9 *אין טרען כיי ואין טהור כבן עמרם*
- אין טובה כחורה ואין מורסיה⁵⁾ כישראל*
- 18 *אין מוחל כיי ואין מנהיג כבן עמרם*
- אין משיב⁶⁾ כחורה ואין מקבליה כישראל*
- 15 *אין כולח כיי ואין סוחר כבן עמרם*
- אין כמנחה כחורה ואין סובליה כישראל*
- 16 *אין עליון כיי ואין ענין כבן עמרם*
- אין עשוקה⁷⁾ כחורה ואין עובדיה כישראל*
- 19 *אין קדוש כיי ואין קדוב כבן עמרם*
- אין קדומה כחורה ואין קדואיה כישראל*

1) Stets *יְהוָה* statt *יְהוָה* geschrieben, s. oben S. 412.

2) Punktirt *דאין*, jedenfalls = *דאין* in volkstümlicher Aussprache (*dājan*).

3) Soviel wie *מושיע*.

4) Punktirt *הדור*, i. *הדור*, s. v. wie *מוריה*. Diese beiden Wörter besorgen das mangelhafte hebräische Sprachwissen dieser peraltlich redenden Dichter.

5) Das soll wahrscheinlich bedeuten: die als zur täglichen Nahrung erhalten, nach *וְיִשְׂרָאֵל*, Prov. 30, 8.

6) Nämlich *משיב*, s. Ps. 10, 3.

7) Soviel wie *עשוקה*, unkorrekt für *עשוקים* *בה*, mit der man sich beschäftigt, nach der biblischen Orthographie der Wurzel (Gen. 26, 26). Oder sollte *עשוקה* ein Arabismus sein: geliebt (= *חשוקה*)?

22 אין תקין כיי ואין חוכיה כבן עמרם

אין תהלה כחורה ואין חרומטיה כישראל

Die Wörter חוכיה und חרומטיה in der letzten Strophe, die Participia vertretend, sind unter dem Zwange der alphabetischen Form aus schwachem hebräischem Sprachbewusstsein hervorgegangen, wie die beiden Unwörter der 5. Strophe. Das Lied scheint alt zu sein; denn es findet sich in unserem Sammelbände ein Blatt (16a b), das den Schluss von der 18. Strophe an enthält, in viel älterer Schrift (und unpunktiert). Das Tetragrammaton ist da nicht mit יי, sondern יוי geschrieben. Das Lied scheint in der Synagoge gesungen worden zu sein; denn es folgt in dem unserem Sammelbände einverleibten Handschriftenfragmente verschiedenen Stücken, die dem Gebetbuche angehören.

2. Elija-Lieder, persisch und hebräisch.

Im Rituale des Sabbath-Ausganges haben sich seit alter Zeit Lieder festgesetzt, die dem Propheten Elija gelten, ihn als den Vorboden der messianischen Zeit (Maleachi 3, 23) herbeiwünschen oder seine Wunderthaten besingen. Das übliche jüdische Gebetbuch des deutschen Ritus enthält drei solcher Elija-Lieder (אליהו דיבריה, אלו חסד דיהוה und אלו חסד גואלי, איש חסיד דיהוה), und in dem die Reihe eröffnenden Liede wird zum Schlusse ebenfalls der Thiasbito erwähnt. Von den 19 Liedern für den Sabbathausgang, welche im Machzor Vitry enthalten sind (ed. Hurwitz, S. 184—190) können 10 als Elija-Lieder bezeichnet werden, von denen zwei Abraham Ibn Esra zum Verfasser haben. Im Cod. Adler B 86 findet sich eine kleine Sammlung von Elija-Liedern, deren Bestimmung deutlich dadurch angezeigt ist, dass ihnen unmittelbar das auch im Gebetbuche stehende lange Gebet (רבין דינלכות, A. Baers ישראל, S. 818) und die Habdala-Benediktion nebst dem Liede דמבריל angefügt ist. Der betreffende Blätterkomplex stammt also aus einem Gebetbuche der buchärischen Juden. Diese Elija-Lieder sind, bis auf eines, durchaus heimische Produkte. Eines derselben hat Jūsuf Jehūdi zum Verfasser (s. oben S. 393 f.). Es ist das letzte in einer Reihe von vier persischen Gedichten dieser Art. Unmittelbar geht ihm ein Lied voran, mit der Überschrift: כירה דור בן אברהם בן מרדכי זל. Das Lied besteht aus vierzeiligen Strophen, deren drei erste Zeilen reimen, während die vierte Zeile auf אכיה ausgeht oder den Namen Elija's sonstwie enthält. Es hat also genau dieselbe Form, wie das Elija-Lied Jūsuf Jehūdis, dem es zum Vorbilde gedient zu haben scheint. Auch die refrainartigen Schlusszeilen der Strophen sind in beiden Liedern zum Teil dieselben. Die Schlussstrophe des älteren Liedes lautet:

מֶרֶאן דִּירֵר הַקֶּסֶן
 יֵדֶה לִרְמֵ תוֹאֵי נִיָּאן.¹⁾
 בְּקֵן הֵם מְשִׁכְלֵשׁ אִסָּאן.²⁾
 בִּזְכוּת עֵלֵי מְלִיָּה

Nach der ersten Strophe steht noch der Vers האליה האליה האליה, dessen erstes Wort auch nach den übrigen Strophen die Wiederholung des Verses beim Gesange des Liedes anzeigt. Das ה vor dem Namen ist die Partikel der Anrufung: הֵא. Drei der Strophen sind hebräisch; sie beruhen auf der alten agadischen Anschauung, dass Elja kein anderer war als Pinehas, der Sohn Eleazar. Die erste dieser drei hebräischen Strophen lautet:

אֵלֵי הַשֵּׁם בֶּן מַלְאָךְ
 בֶּן אֲדָרֵן הַנְּבִיָּא.³⁾
 וְחֹאן [ה] כְּהֵן הַיִּשְׂרָאֵל
 שִׁבְחָה אֵלִיָּה הַנְּבִיָּא

Als Probe der persischen Strophen des Liedes sei folgende angeführt:

نَرُوں در این جهان زند
 همه فستقن تو بند
 زدی بر نشمنان کفند
 سبّد אליה הנביا

Übrigens ist das Gedicht nicht vollständig erhalten; denn zwischen Blatt 24 und 25 fehlt ein Blatt. Die Anzahl der vorhandenen Strophen ist 25.

Die ersten zwei unter den persischen Elja-Liedern gehören zusammen, und die Überschrift des ersten bezieht sich wahrscheinlich auf beide. Sie lautet: שִׁירָה לְרֵבִי עֲזִיזֵאל זְכוּרָתוֹ (sic) לְבִרְכָּהּ. Das erste der beiden Lieder, die übrigens genau dieselbe Form haben, wie die von Jüsuf Jehüdi und von David b. Abraham herrührenden, ist auch alphabetisch, indem je die ersten zwei Verse der 11 Strophen mit den Buchstaben des hebräischen Alphabets beginnen: eine mit Hinblick auf den persischen Text des Liedes ungewöhnliche Anwendung des alphabetischen Akrostichons.

Die erste Strophe lautet:

1) Geschrieben מֶרֶאָן, s. oben S. 416, Anm. 2.

2) S. den Schlussvers von Jüsuf Jehüdi „Lob Moses“, oben S. 407.

3) Nach Num. 25, 11.

الها آن تو رحمانی
بفضل خویش بتوانی
ازین دلوت برهائی
که بزرگوهای اولیا

Die letzte Strophe, in der der Dichter sich nennt:

شَنُو کُفتارِ دوزخا
خاموسِ دَیَمِ فَرَسَتِ نوآل
باین زودی بیשראל
که بزرگوهای اولیا

Das zweite Elija-Lied Uzziels beginnt mit einer Strophe, welche mit geringen Abweichungen in der oben aus David b. Abrahams Elija-Lied als Probe mitgetheilten Strophe wiederholt ist:

تو هستی جاودان زنده
همه مایان ترا بنده
ردی بر دشمنان کنده
سپیدِ اولیا دُنبیا

Dann folgt eine die Identität von Chidhr und Elija betonende Strophe:

خضرش خوانند بی‌شمعاع
و اولیا بی‌شمار
همه کسرا بصلواتِ دل
بون سودایِ اولیا

Von den 15 Strophen des Liedes sei noch eine angeführt:

حقیران قوم دل خسته
کُشاید حلقِ نر بسته
ازین دلوت شویم رسته
بمَشیتِ و اولیا

Den persischen Elija-Liedern geht ein hebräisches voran, mit der Überschrift: שירה לרובן סימן ט"ב. Den Namen des Dichters

(= מַלְאכָה „Gutglück“) zeigen auch die Anfänge der Strophen. Den Anfang des Gedichtes macht eine Strophe, die nach jeder der andern Strophen zu wiederholen ist:

הַלְלִי הַלְלִי הַלְלִי יְהוָה
הַנְּהַלְכֵנוּ בְּבוֹרֵיהֶיךָ
אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵינוּ
תִּשְׁלַח לַפְּדוּת כֵּן בְּשׁוֹבֵיךָ

Auch den Schluss der Elija-Lieder bildet ein hebräisches Stück und zwar das auch in dem Gebetbuche des deutschen Ritus stehende Lied אֱלֹהֵינוּ הַנְּהַלְכֵנוּ (Baers Gebetbuch, S. 310). Dieses alte Lied (s. Baers Anmerkung a. a. O.) bildet in seiner Form das Muster der persischen Elija-Lieder unserer Sammlung. An der Spitze der Sammlung (19a—20a) steht ein persisches Gedicht, aus 12 vierzeiligen Strophen bestehend: ein Gebet, das um der zwölf Söhne Jakobs willen Gottes Hilfe für den Hausherrn (صاحب سرا) erfleht. Die zwölf Namen derselben¹⁾ geben auch den Reim der einzelnen Strophen, von dem nur die dritte Zeile ausgenommen ist. Die Strophen dieses litaneiartigen Gebetes beginnen alle mit خداوندنا. Als Probe diene die 7. Strophe:

خداوندنا جهان هست از تو آباد
بدین صاحب سرا به خاطر شاد
و بدین نهمین فرزند یساک
طلوع از برج تولدت نام او یار

Wie in diesem Gedichte hebräische Wörter mit persischen reimen, so wechseln in einem der Elija-Liedersammlung einverleibten kleinem Gedichte hebräische Verszeilen mit persischen ab. Es hat die Überschrift: שִׁירָה בְּשֵׁרֵי לַשְׁמֹרֶת. Als Kuriosum sei es hier abgedruckt²⁾:

בְּשֵׁם עֲלִיּוֹן אֲשֶׁרָה בְּרִינָה
חָטָא נִטְעַם יִהְיֶה מֵאִנֵּד מֵינָה
נְעִימֹתַי אֲשֶׁר עָשָׂה לְבָרִית
דְּמָא חֲוָטִי וַיֵּינֵד אֶז יֵיֶר וּ וְרָנָה

1) D. i. Moses.

2) S. das zweite der oben erwähnten Elija-Lieder Abr. Ibn Esras (Machsor Vitry, p. 189), wo die Namen der zwölf Stämme angeführt sind.

3) Bekannt ist das dreisprachige Gedicht Acharia's (hebr., aram., arabisch). S. Tichkemoni, ed. Kaminka (Warschau 1899), S. 112, 488. Ein polyglottes Gedicht Sa'dis habe ich ZDMG., Bd. 30, S. 88, Anm. 8 beschrieben.

ישועתך שלח לנו ייחודי
 בדננדן جمع کوران و چو بیتا
 مرا عاقل کنی ای خاص بیتا
 ותן רעה וגם חכמה ובינה
 ישירים גם רשעים את מכלכל
 ראמים את גם הכינה¹⁾
 نظر بر شاعران مکن همیشه
 غلام شاعران بودم آمینا

Die Anfangsbuchstaben der 6 Distichen dieses Ghassals ergeben den Namen des Dichters: בנִימִין, Benjamin.

8. Die jüdisch-persische Dichterschule von Buchara.

Weiterer Inhalt des Sammelbandes.

Schon die im vorigen Abschnitte besprochenen Elija-Lieder berechtigen dazu, von einer Dichterschule unter den Juden Bucharas zu sprechen. Die Verfasser dieser Lieder sind Jūsuf Jehūdi, David b. Abraham und Uzziel. Von diesem Letzteren ist weiter nichts bekannt. Jūsuf Jehūdis Poesien wurden im ersten Teile der vorliegenden Arbeit gekennzeichnet. Was David b. Abraham betrifft, so ist es möglich, dass er identisch ist mit dem als Verfasser von Gedichten in unserem Sammelbande öfters genannten David. Zunächst ist eine Gruppe von drei Stücken zu nennen, die alle in der Überschrift als Kasiden bezeichnet werden, aber keine Kasiden sind, sondern in längere Absätze geteilte Prosa, mit durchgehendem Reime am Schlusse der Absätze. Es ist also dieselbe Form wie in der mit dem Terminus Tawil bezeichneten Dichtung Jūsuf Jehūdis²⁾. Das erste Stück (88a—42a) hat die Überschrift: קצירי ד'יר ד'קין und sein Inhalt ist fromme Betrachtung und Paränese. Am Schlusse apostrophiert der Dichter sich selbst (א'י ד'ק'ר und ד'ק'ר). Das zweite Stück (42b—46a) ist קצירי בארה betitelt und enthält Betrachtungen und Lehren über den Weingenuß; das dritte (46a—48a) heisst קצירי נאזא und

1) Dieser Vers ist mangelhaft. Es muss wohl nach dem Satze des Talmuds (Sabbath 107b) ergänzt werden: יוטב הקב"ה וון מקרני ראמים וצ'ר. ביצ'י כנים נאכין וזכינה. ראמים את וגם כנים וזכינה. Zu וזכינה statt וזכינה s. oben S. 418, A. 8, 4. Du bereitest — die Nahrung — den grössten und den kleinsten Lebewesen. Vielleicht aber ist וזכינה (= וזכינה) Singular zu קצ'ים, und nach את ist zu ergänzen: מכלכל.

2) S. ob. S. 698. Eine andere Anwendung des Terminus Tawil s. unten. S. 428.

handelt vom Gebete. In beiden nennt der Schlussabsatz den Verfasser. — Unser Sammelband enthält ferner ein Gedicht (152 a bis 158 b) mit der Überschrift קצירי רור דקמן. Es ist das oben (S. 415) schon erwähnte Gedicht zum Lobe Moses' in Kasidenform. Zum Schlusse betet der Dichter:

نگاه دار خدایا تو پیرِ رور را
زندهایی جهان و زمرن بد افعال

Dann folgte noch (schlecht, jedoch nicht vom Verfasser selbst punktiert) das hebräische Gebet: נצור צורֵי ונאל אח רור דקמן נרד. איש חסידים ונרד איש רשע נצל (יִצְלֵל?). Auch David b. Abraham, der Verfasser des Elja-Liedes bezeichnet sich am Schlusse desselben als רור דקמן (s. 2 Sam. 17, 14).

Ausser den bisher genannten jüdischen Dichtern — David (b. Abraham), Jūsuf Jehādī, Uzziel, Benjamin, Simantob — bietet der Sammelband B 86 noch einen jüdischen Autornamen: Eleazar Hakkohen. Mit der Überschrift ר' אלעזר findet sich unmittelbar nach dem oben erwähnten älteren Fragmente des hebräischen Moses-Liedes (S. 417) und in derselben Schrift ein persisches Prosastück (16 a—18 a), dessen Inhalt — über sieben Wunder, die Gott in Ägypten (ausser den zehn Plagen) geübt hat — hier nicht weiter besprochen werden soll. Es beginnt mit den Worten من شنیدم که مکرّم می گفت (Ich hörte, dass der Midrasch sagt¹⁾).

Es sind noch andere Dichternamen in unserem Sammelbande erwähnt, von denen aber mit Sicherheit oder mit grosser Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist, dass nicht jüdische Poeten gemeint sind. Ausser Sa'dī, von dem mit der Überschrift סדרי zwei Ghazelen vorkommen (8 a: 8 Distichen; 114 a b: 7 Distichen), finden wir folgende Namen:

Tufeili. Ein aus 12 Strophen bestehendes Gedicht mit der Überschrift מִכְסֵי מֶלֶךְ מִסְכֵּל, jedoch am Schlusse die richtige Schreibung טִפְעִילִי (طَفِيلِي) bietend. Es ist ein Frühlingsgedicht (Anfang: فَتَبِلْ نَوْرُوز), in dem die verschiedensten Blumen des Gartens redend eingeführt werden. Die Strophenform ist die von Jūsuf Jehādī angewendete²⁾.

Sajjidā (Sajjid). Ein den Schluss des Bandes bildendes längeres Gedicht, dessen Schluss fehlt (180 b—184 a)³⁾. Es hat die Über-

1) Die Strophen sind nur zum Teile mit כָּכָה, einmal mit בְּכִירָה bezeichnet.

2) Jedoch findet er sich auf einem Blatte, das irrtümlich anderwärts gebunden ist: Bl. 149. Der Schlussvers enthält die Selbstapostrophe des Dichters: צִירָה.

schrift: מרכס מ"ו סידה. Jedoch ist es keine Fünferstrophe, hat auch keinen durchgehenden Reim im Strophenschlusse. Jede Strophe hat 8 Verse mit dem Reimschema: a a a a a b b. Es ist ein Liebesgedicht, gerade wie ein anderes mit סידה überschriebenes kürzeres Stück (173 b—174 a), ein Ghazel von 10 Distichen, in dem sich der Dichter zum Schlusse mit סידה apostrophirt¹⁾.

Zinbä aus Samarkand. Ein langes Gedicht (140 a—148 a) hat die Überschrift: בחור נביל מ"ו זינבא צמרקרי. Der Terminus Tawil bedeutet hier nicht dasselbe, wie in der Überschrift der oben erwähnten Gedichte Jäsauf Jehüdi's (oben S. 398). Denn das Gedicht besteht zwar ebenfalls aus längeren Absätzen verschiedener Grösse, die am Schlusse durchgehenden Reim haben; aber die Absätze bestehen aus metrischen Reimzeilen mit zwanglosem Reimschema. Der Inhalt ist Liebespoesie. Die Absätze sind meist durch das Wort בנר bezeichnet²⁾.

Muschiqi. Ein Gedicht (154 b—157 a) hat die Überschrift: גילי מ"ו מושקי. Das „Ghazel“ hat 35 Distichen und enthält in seinem zweiten Teile (von Dist. 20 an) elegische Betrachtungen mit Nennung der Männer der Vorzeit, die alle der Vergänglichkeit anheimfielen. Der Dichter giebt sich dabei als Muhammedaner und Perser zu erkennen, da er Helden des Schahname und die im Koran genannten Personen des biblischen Altertums heranzieht, allerdings auch andere Namen. Als Probe möge V. 26, 27, 29 dienen:

کتبا شد دانیال و طول عمر و حکمت لفتان
کتبا شد یونس ملای کتبا شد مریم و عیسی
کتبا شد ملکی داود و سلیمان کوهور³⁾ آصف کو
کتبا شد ارمیا و یوشع و ایسع کُتو یحیی⁴⁾
کتبا شد حکمت یونانیان و ملکی یونان هم
آرسط⁵⁾ و کوهور اسکندر کتبا رفت و کو شد دارا

Es mutet seltsam an, solche und ähnliche Gedichte in hebraischer Schrift zu lesen; aber diese Erzeugnisse der nationalen persischen Dichtkunst im jüdischen Schriftgewande und mit Erzeugnissen der jüdischen religiösen Poesien vereinigt, beweisen, welch

1) Prosa von Saffida = unten S. 428 f.

2) Ein ähnliches Stück, aus vier kürzeren Absätzen bestehend, finden sich 157 b—168, mit der Überschrift: גילי נביל.

3) کُتو (כ"ה) wohl dasselbe was کو (Vulliamy II, 902 a) = کتبا; im folgenden Hemistich ebenfalls כ"ה, aber als Jambus gemessen.

4) Jirmija, Josna, Jesaja, Johannes.

5) Geschrieben: אرسط, d. i. Aristoteles.

freier Geist bei aller sonst bezeugten jüdischen Glaubigkeit diese Bekenner des Judentums in Buchara erfüllte. Sie liebten die persische Poesie ihrer Heimat und pflegten sie selbstthätig. Der an letzter Stelle genannte Muschfiki ist wohl kein Anderer als „Molla Muschfiki, der Ghaselen, Kasiden und einige Epigramme hinterliess und 994 (1585) starb“ (Vámbéry, Geschichte Bucharas II, 97).

Zu den oben genannten Namen jüdisch-persischer Dichter von Buchara muss man noch die in Cod. Adler ■ 16, in der bereits angeführten Litteraturgeschichtlichen Notiz, genannten Genossen Jüsaef Jehudi's, die Mollas Uzbek, Elischa und Salomo hinzufügen. Zu ihnen kommt aus dem Anfange des 19. Jahrhunderts der Dichter Ibrahim Ibn Abulcheir, über den wir durch Salemann Näheres wissen (Chudaïdád p. V) und der höchst wahrscheinlich mit Ibrahim, dem Verfasser des Chudaïdád-Gedichtes identisch ist (s. ZDMG. 52, 205).

Von den nicht mit dem Namen des Autors bezeichneten Gedichten unseres Sammelbandes seien zunächst diejenigen kurz erwähnt, die durch ihren Gegenstand auf jüdischen Ursprung hinweisen.

1. Ein langes Loblied auf den Sabbat (159 b—168 b), dessen Anfang noch einmal vorkommt (174 b). Seine Überschrift lautet: ترکیب بند بر فضیلت روز سבת.

2. Ein Gedicht, religiöse Betrachtungen enthaltend (154 a b), mit der Überschrift: קצירות ק"ש. Wahrscheinlich ist die Abbréviation in קצירות aufzulösen und das Gedicht, das übrigens nichts Konfessionelles enthält, als Meditation vor dem Nachtgebet bezeichnet.

3. Ein Ghasel von 10 Distichen (112 a b), das unmittelbar nach dem oben (S. 390) als Nr. 2 besprochenen Muchammas Jüsaef Jehudi's steht und religiöse Betrachtungen enthält mit biblischen Reminiscenzen, die zumeist auch im Wortlaut mit dem im „Lob Moses“ enthaltenen übereinstimmen¹⁾. Der Verfasser ist wahrscheinlich Jüsaef.

4. Eine Elegie mit der Überschrift: מרסיה מרוב אעלם ע"ה, d. h. מרסיה מרוב אעלם עליו השלום. Von dem in dieser Totenklage Betrauernden heisst es in V. 4 und 5:

قیسه کوتاه ملاً علا²⁾ شخصی بود اندر میانه مایان
مرد عجم و فاضل و زکیم همچو او کس نبود در راه خوان

1) Z. B. Dist. 6: آتش نمرود را برو گلستان آفرید (s. oben VI, 5);
Dist. 7: نرد و محنت از برای پیر کنعان آفرید.

2) Geschrieben عَلا, dasselbe was אעלם in der Überschrift; im Schlussverse ebenfalls עלם. Wahrscheinlich aus علا الدین.

Weiter wird gemeldet, dass der so gerühmte fromme und gelehrte Mann am Abend des 25. Kislev starb; „als man in jedem Hanse Lampen anzündete, starb unsere Kerze und Lampe von uns hinweg“.

بر خروزند جمله خانه چراغ مُرد شمع و چراغ ما زمیان

Im Schlussverse wird das Todesjahr mit dem Zahlenwerte des Namens und eines Epithetons des Verstorbenen angegeben:

سال تاریخش از خیرن جستیم گفت بر جو علای خوش آلحان

Die letzten drei Worte: *כוש אלחן* haben über den Buchstaben *כ* *ש* *א* *ל* *ח* *נ* deren Zahlenwert hervorhebende Zeichen. Es war also das Jahr 450, d. i. 5450 der Welterschöpfungsära, also 1689 der christlichen Zeitrechnung. Das Gedicht ist also kurze Zeit nach den „Sieben Brüdern“ entstanden; und es ist möglich, dass Jüsuf Jehüdi sein Verfasser ist, von dem eine Elegie aus dem Jahre 1782, mit ähnlicher Angabe des Todesjahres oben angeführt war (S. 393).

Ausser den bisher behandelten Stücken enthält unser Sammelband noch über dreissig längere und kürzere persische Gedichte, bei denen nichts für jüdischen Ursprung spricht, ferner zwei Prosastücke. Aus den Gedichten sei hervorgehoben eine Elegie mit der Überschrift: *הרסו מרכסו ערדולא כאן* (122 a—125 b). Es ist eine in der von Jüsuf Jehüdi angewendeten Muchammas-Form verfasste Elegie aus 17 Strophen bestehend¹⁾. Ihr Gegenstand ist die

Verherrlichung des verstorbenen Obeidalla Ohan (*عبد الله*) am Schlusse wird *אבול קר קדי סולחן* (Xan) *אבול*-Faiz Ohan mit Segenswünschen begrüsst. Der Dichter apostrophiert sich selbst am Schlusse in drei besondern, ebenfalls mit *בקר* überschriebenen Reimzeilen: *ای حاجیا*, hiess also Hagi; in der Schlusszeile wird gesagt, dass 1128 seit der Flucht des Propheten vergangen seien:

هزار و صد و بیست و سه گذشت از هجر پیغمبر²⁾

Diese Jahreszahl ist um so willkommener, als wir durch sie ein zweifelhaftes Datum in der neueren Geschichte Bucharas beseitigen. „Einer mündlichen Aussage folgend, die er in Buchara gehört“,

1) Die Strophen haben durchaus die Überschrift *בקר*.

2) Die letzten zwei Zeilen dieser mangelhaften Schlusstrophe finden sich an einer anderen Stelle unseres Sammelbandes, wo die letzten zwei Strophen des Gedichtes auf demselben Blatte zu lesen sind (178 a), auf dem das oben (S. 423) erwähnte Gedicht Saffida beginnt. Sie lauten:

ز آدم و ز نوح و از خلیل و از پیغمبر
بدرگشت تو ایشان را علامان نوت کردی

sagt Vámbéry¹⁾: „Er — nämlich Obeidallah — regierte bis 1180 (1717) An seiner Stelle bestieg sein Bruder Ebulfeiz Chán den Thron Transoxaniens“. Aus unserer Elegie erfahren wir, dass dieser Thronwechsel um sieben Jahre früher stattfand, als Vámbéry — allerdings für die Richtigkeit der Angabe nicht einsehend — annahm. Die von Vámbéry vermisste „historische Quelle“ ist nunmehr in Cod. Adler B 36 vorhanden. Jisuf Jehüdi, der hauptsächlichste Autornamen dieses Sammelbandes, war ein Zeitgenosse des erwähnten Ereignisses.

Von den übrigen Dichtungen des Sammelbandes seien noch hervorgehoben:

Ein Muwassah-Gedicht, ohne Überschrift (116a—119a), aus 44 vierzeiligen Strophen bestehend, als vierte Zeile jeder Strophe wiederholt sich stets der Vers: *آخر بتگورت آیدر بنوره دبري*, d. i. *آخر بتگورت آیدر بنوره دبري*, „du wirst es schliesslich nicht in dein Grab mitnehmen“. Als Dichter nennt sich in der Schlussstrophe *شمسی* (חללים קוקי) (119b).

Ein Muchammas (114b—115b), zur Liebespoesie gehörig, fünf regelrechte Strophen, durch das Wort *کدر* abgeteilt.

Eine lange Kaside (11a—15b), demselben älteren Handschriftbruchstücke angehörig wie das Fragment des hebräischen Mosesliedes, 90 Distichen (Reim *مفاعیلن*), Anfang und Ende fehlen.

Ein Ghazal gegen die Frauen (4a), 8 Distichen. Der unheilvolle Einfluss der Frauen wird an Beispielen gezeigt, und zwar an denen von Adam, Noach, Joseph, *یوسف*, Bar Šefā²⁾, Hassan, Rich. Die beiden letzten Distichen lauten:

گر مرد باشی عنایت بر زن ندهی
مردان جیاده خیران زن کون
سلطان جهان بود سلیمان پادشاه
در کوچه و بازار پریشان زن کون

Ein längeres Liebesgedicht in Muwassah-Form 180b—182b).
Ein Ghazal in 5 Distichen mit der Überschrift *بوی شیرازی* (157a b).

Von den beiden Prosa-Stücken ist das kürzere (97b—109b) eine in erster Person gehaltene Erzählung, als deren Verfasser sich am Schlusse der oben genannte Sajjida nennt. Die Angabe lautet:

1) Geschichte Bucharas, II. Band, S. 186.

2) Das ist *باعورا*, nach Vulliamy I, 177b Beor, der Vater Bilqams (vgl. Grünbaum, a. a. O. S. 176). Gemeint ist wohl Bilqam selbst.

3) *کبر قیسا*. S. Goldziher und Landberg, Die Legende vom Mönch Barlaam (1896), S. 8.

אין חרף סײַדא בדו סה רױז שד תמלך נר. רױז נאָר חסרת עבד
העזיר נאָן תאריך אַז נאר ו נוד ויבא קנשטע בוד אַז העגרת רסול

Die Erzählung wurde also in 2—3 Tagen im Jahre 1091 der
der Flucht vollendet, als 'Abdu'aziz Chan regierte. Dieser Herrscher
Buchäras starb gerade im genannten Jahre 1091 (1680). S. Vámbéry,
a. a. O., II, 128.

Das längere Prosastück ist eine mit Versen untermangte Er-
zählung, deren Schauplatz Samarkand ist und namentlich die Medrese
Mirza Ulug Beg's (מירזקרי מירא אילוג בֵּג). Der Anfang lautet:

אמא ראויאן אַבאָר ו נאָלאָן אַסאָר¹⁾ ומחֲסֵאָן דאָסטאָן בֵּסטאָן קֵהֵן...

Der Schluss der Erzählung, in dem auch die

Holden derselben genannt sind, lautet: ברוך בֵּימֶר סלּוּת עליה

וסלאַם²⁾ ו צהר יאר אִישָׁאן ו ברוך מוֹלֵדוֹ נאָמי וסלּאָן חֲסֵין חֲסֵין

וסלאַם אַחַל מִבֵּלס נאָחַד חוואַנַם. Diesem streng muhammeda-

nischen Schluss folgt dann noch die Schlussformel des jüdischen
Abschreibers: כֵּן יִהְיֶה [רצון] לַעֲלֹם מִן וַאֲנִי וְכִּלְאִי. Es ist
fibrigens derselbe Abschreiber, von dessen Hand die auf derselben
Seite beginnende zweite Abschrift vom „Lob Moses“ herrührt,
sowie die dann folgende kleinere Erzählung und viele Gedichte.

Von den Abschreibern der verschiedenen Bestandteile unseres
Sammelbandes ist in demselben nur noch einer genannt, und zwar
in zwei Nachschriften. Die eine lautet (148b): כַּחֲבֵרִי וְסִמְחָה
(וְסִמְחָה ל. הוֹךְ הַמֶּקֶד³⁾ עַד רַגְלֵי חֲמִשִּׁים וְחַמְשִׁים חֲמִידִים שְׁמִיחָה בֵּן

דוד חֲרֵק חוואַנַם בֵּרַכָּה קֵנַד דַּעַ בֵּרַכָּה אַשְׁדַּח חֲרֵק דוד בִּנְפִישׁ בֵּאשְׁד

אני הכותב שְׁמִיחָה בֵּן דוד. Die zweite Nachschrift (164b): הכותב בשְׁמִיחָה יִסְרָח הקורא כל היום יִשְׁמַח הַגּוֹבֵה בִּזְכוּת אב"ה⁴⁾ יִמַח

Dieser Abschreiber Simcha b. David, der in schöner punktierte
hebräischer Schrift verschiedene Erzeugnisse der persischen Dichter
seines Landes, sowohl jüdischer als nichtjüdischer, kopiert hat, sowie
die anderen ungenannten Abschreiber, denen wir die in dem vor-
liegenden Sammelbande (B 36) vereinigten Bruchstücke verdanken,
legen gleich den Dichtern selbst, deren Namen hier zum ersten
Male Gegenstand der Litteraturkunde werden, ein beredtes Zeugnis
ab von der Empfänglichkeit der Juden Buchäras für die persische
Dichtkunst und von der Lust, die sie an deren Erzeugnissen fanden.

1) Über Ulug Beg (st. 858/1449) s. Vámbéry a. a. O. II, 18.

2) אַסְטֵאָר, אַסְטֵאָר.

3) כִּרְוִיחַ סִּמְחָה סִּמְחָה סִּמְחָה סִּמְחָה סִּמְחָה.

4) Was diese zwei Worte bedeuten, weiss ich nicht.

5) D. i. חֲרֵק בֵּן חֲרֵק.

3. חֶסֶד הַיָּד הַיְּמָנִית die Kräfte der Medizinalpflanzen, ihr Nutzen und Schaden⁴⁾; s. weiter unten über die Citate in Razi.

Keine dieser Schriften hat sich erhalten; es ist daher sehr fraglich, auf welches Ms. (Fragment?) sich die Angabe stützt, welche sich in dem Verzeichnisse der von Raimondi zur Herausgabe vorgeschlagenen Mss. der Medicinischen Bibliothek in Florenz findet, und zwar bei Labbeus (Nova Bibliotheca p. 256): „Maser Hinura“, etwas besser bei Libri, Hist. des sciences mathém. en Italie, ed. 1858, I, 244 (vgl. IV, 78) „Maser Gemia Bosri medicina.“

Es fehlt aber nicht an indirekten Quellen über den Inhalt der Schriften M.'s, nämlich an Citaten. Die Aufgabe der Sonderung dessen, was dem Ahron und was dem Übersetzer, oder dessen selbständigen Schriften gehört, ist keine leichte. Die älteste Quelle, vielleicht die einzige auch für alle jüngeren, ist der 'Haw' von al-Razi, der leider nur in den verstümmelten lateinischen Ausgaben des „Continens“ zugänglich war. Nach Os. ist M. der von Razi häufig citierte „al-Jahudi“ (*Judaens*); ob dieses eine unbegründete Konjekture sei, ist wohl kaum noch zu entscheiden, da spätere Citate auf Razi zurückgehen; Haller beweist aus den Citaten (vgl. dazu V. A. XLII, 108 Index zu Donnolo), dass der „Judaens“ Selbstständiges verfasst habe; es bietet sich für Razi's Citate auch ein anderer Jude dar, nämlich Ali ■. Rabban al-Tabari (s. V. A. LXXXVI, 107).

Anführungen des Masardj. in Razi und Serapion (sog. junior, im Latein. „de simplicibus“) sammelten schon Tiraquellus (bei Fabricius, Bibliotheca Gr. XIII. 320, 325, 331, 336, 343), und A. Haller in den drei Werken, welche er als Biblioth. bezeichnete (s. unten Quellen). Anführungen bei Gafiki (um 1100) in einer lateinischen unedierten Übersetzung seines vielleicht unbetitelten, im Original schwerlich erhaltenen Wörterbuchs der *Materia medica*, gab ich in V. A. LXXXVI, 10. Ein vollständiger Autorenindex zu ihm Beithar fehlt auch in Leclerc's französischer Übersetzung, unbedeutend ist Sontheimer's Art. „Masardschawije“ im Index zu seiner, bekanntlich verfehlten deutschen Übersetzung II, 773. Ein Irrtum ist „Ibn Masardjeziah — Ahmed(?)“ in ibn Awam II, 1 p. 88, XXI, 1 Ende. Auch der Perser abu Man'sur Muwaffak b. Ali (um 960—70, bei E. Meyer, Gesch. d. Botanik S. 40) hat wohl nur aus Razi geschöpft.

Das nachfolgende Verzeichnis der Namensformen, resp. Entstellungen, welche der ungewöhnliche Namen in den Ausgaben des Continens erlitten hat, ist instructiv für die Entstellung arabischer Namen in europäischen Quellen überhaupt, indem hier die sonst fehlenden vermittelnden Abstufungen die Identität gewaltiger Abweichungen erklären. Ich habe die, meist sehr mangelhaften Citate Tiraquellus' und Haller's sowohl in Bezug auf Kapitel und Blattzahl der Ausg. Ven. 1506 fol. in einzelnen Fällen ergänzt, als auch dieselbst fehlenden Formen hinzugefügt. Eine einfache arabische Ziffer

bedeutet die fortlaufende Nummer der *Simplicia* in Buch XXI; diese Citate stammen vielleicht aus der Schrift über Heilmittel, wovon oben die Rede war. Zu diesen selbst vergleiche man das Verzeichniss von ungefähr 2000 Heilmittelnamen, welches ich in der Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes Bd. XI, XII (1897—98) unter dem Titel „Heilmittelnamen der Araber“ zusammengestellt habe.

Der Kürze und bequameren Übersicht halber habe ich die ersten unveränderten Buchstaben in Fettschrift vorangestellt und die abweichenden Endbuchstaben folgen lassen; eine bloss arabische Ziffer bezeichnet den § im XXI. Buche (*Simplicia*):

Marsa — gnih VI, 1 f. 126 c — rey 120 — ruy ib. — tice 188, 142.

Marse 98 — may 49 — XII, 1 f. 243 a — rice 138, 209, 212, 215, 231 etc. etc. — rogem (wo?) — ruce, s. rice — yme 65.

Marsinice 74.

Masn gevich VII, 4 c.

Masar 768, 769 (vgl. Mazar) — ench V, 2 f. 111 b — imlyd (wo?) — inih V, 2.

Masarg inus III, 2, 6 — ul (nach Haller „plerumque“) — uie 388, 340, 341, 357 — uih XI, 4 f. 228 c (dafür „uich“ bei Haller) — uie (und nie) — nus III, 6 f. 65 d.

Masarice.

Masarjuig 815.

Masarugh V, 1, VII, 1 (dafür „nyh“ bei Haller) — zuig 994, 995.

Maser eice und ice I, 3 f. 8 d — ger — gui (im latein. Avicenna = unten Mesargui) — ijce XXI ff. oft — Juhay (ich fand Johaye XVIII, 3 f. 388 d) — nice 188, 142 — uce 276.

Mas sargei — nilohay — sayjohay II, 4 f. 42.

Mazar wird bei Haller, Bibl. bot. I, 186 mit „Jacob h. Marzur“ (so, wohl für Manzur) kombiniert! vgl. Fabricius Bibl. gr. XIII, 250.

Mesar gionh — guich — ugie bei Serapion, de simplic. 3, 21, 49 etc. 270 etc.; bei Avicenna: Masargui, s. oben.

Meser juhay (wo?) — uce 276.

Mosiriohe VII, 17 s. V. A. 37 S. 387.

Mesufiohe (s. Mesue, Antidot. unter Syrupi).

Mus eric (wo? bei Fabr. XII, 343) — imey XXI nach Fabr. l. c.; s. Haller p. 362; letzterer zieht p. 381 auch Almassherodi hierher, wobei man vielleicht an Mas'udi denken darf, das arabische *a* durch *h* bezeichnet?

Quellen.*)

Fibr. 297 (Masardjis), II, 442 (s. unten St.); *Kifti* abgedr. im Fibr. II l. c. — *Os.*, Index p. 97 4 Schlagwörter unter: מאסרדג'ים 183, מאסרדג'ים als Übersetzer des Abroon 109, 204 als Übersetzer mit 2 Werken; die Verweisung auf مار سرجيس (185 l. Z.) betrifft einen Klosternamen (vergl. Hammer III, 279 vorl. Z.); מ' oder מאסרדג' 83 ist ein Schüler des Hippokrates, aus Fibr. 188 Z. 2 (II, 186, vgl. unten Anm. 1). *Abulf.* 198 (nach Kifti). [Bei Fabricius, Bibl. gr. XIII, 821 wird Abulf. 126 citiert, wo aber nur von Sergius die Rede ist.]

Amoreux Essai hist. sur la médecine des Arabes (Montp. 1808) 195—7: Maser Jaw Aih, Maser Javachus; beruft sich auf Haller und Sprengel. — *Carmoly* Hist. des méd. 17 (Falasches über abu Haschem, Khalid b. Jezid, vgl. Wst. § 17). — *Delitzsch*, Gesch. j. Poesie 192 nennt den Namen nicht. — *Freind*, Hist. medic. ed. 1784, p. 108. — *Graesse*, Literaturgesch. II 548: Übersetzung vor-mehrt durch Sergius, Citate aus Sprengel, Sergius = Boheira! — *Häuser*, Gesch. d. Med. 3. Aufl. I 475 (s. deutsch. Arch. I, 443). — *Haller*, Med. pract. I, 336, bot. I, 178, chir. I, 119) sammelt die Namensverstellungen aus dem latein. Continens des Razi. — *Hm.* III, 269, IV, 444 n. 8. Masardjis. — *Lc.* I, 77, vgl. 42, 80, 124, 178 (dazu St. im Deutsch. Archiv f. Gesch. d. Med. I, 443). — *E. Mayer*, Gesch. der Botanik III, 97: Mahsergawi, vgl. S. 33, 40. — *K. Sprengel*, Gesch. d. Med. ed. II, 1800 S. 852, ed. III, 1828, II, 366: „Mas. ibn Dschaldschul“ (eine Verquickung des Citats bei Abulf.) „nach And. der Alexandriner Gosius“ (Bar. Hebr., Chron. 62). Sergius that hinzu (Abulf. 284, Casiri I, 325, wo סרגיוס in Geopon. nicht Sergius). St., Hebr. Bibliogr. IV, 20; V. A. 88 S. 67, Bd. 52 S. 368, 494, Alf. 163, ZDMG. XX, 492, XXIV, 362 A. 10, L. 364, fehlt im Index 898. — *Wf.* p. 31: M-djis. — *Wf.* IV, 1472 d. — *Wst.* § 15.

*) Die orientalischen Quellen sind in chronologischer Ordnung vorangestellt, die anderen folgen alphabetisch. Die für das Gesamtwerk geltenden Abkürzungen sind in diesem Artikel:

Abulf. Abulfaragil, Hist. ed. Pocock.
Fibr. Fihrist von Nadim ed. Flügel.
Hm. v. Hammer, Litgesch. d. Araber.
Lc. Leclerc, Hist. de la méd. arabe.
Os. Ibn Abi Oseibia ed. Aug. Müller.
St. Steinschneider.
Wf. Wolfius, Biblioth. Hebr.
Wf. Wanrich, De auctor. graecor. version.
Wst. Wustenfelf, Gesch. d. arab. Ärzte.

Anmerkungen.

¹⁾ Über den Namen s. im Allgemeinen Jew. Quart. Review XI, 132 n. 309. Neuda, im Litbl. d. Orient VI, 132 (vgl. 244) weist auf das hebr. מַסְרִיָּה bin. Über die persische Endung ירה (nach Nöldeke) s. die Citate in meinem HÜb. S. 866 A. 258. — Von neueren Autoren schreibt Grätz (und seine unwissenden Plagiatoren) „Messer Gewähr“; Sprengel (s. unter Quellen) hat das Citat aus Abulf. (aus einer Mittelquelle) derart missverstanden, dass er Mas. mit dem referierenden Spanier ibn Djoldjol identificiert, daher wohl Carmoly und seine Nachschreiber. Samuel Schullam in seiner Einschaltung in Abraham Sacut's *Juchasin* (f. 145 ed. Krakau) schreibt מַסְרִיָּה, das α zuletzt vielleicht nur Druckfehler? Die Ed. pr. ist mir nicht zur Hand und die Londoner Ausgabe hat die Einschaltung nicht aufgenommen. Die Entstellung in dem Verzeichnisse bei Labbeus und Libri s. unten S. 431. Alte Namensentstellungen in den lateinischen Übersetzungen sind unten (Citate) zusammengestellt.

Es fragt sich, ob der Namen Masardjis ursprünglich ein christlicher war und ob ماسرخس überall als Schreibfehler anzusehen sei. Zu dem Christen Fadhl b. Merwan b. ماسرخس (abu'l-Abbas, gest. 864, ibn Khallikan engl. II, 476, Hammer IV, 428 n. 2582 giebt 844 und schreibt ماسرخس) verweist Fihrist II, 54 n. 1 auf die N. 1 zu S. 288, d. i. S. 186. Hier ist von dem alten Arzte die Rede (s. oben: Quellen S. 431); die Verweisungen auf Abulf. p. 108 (lies 198? wo aber von ماسرجويه die Rede ist) und 160 über Sergius sind zu streichen. Über den „christlichen“ Namen ماسرخس und die Nisba ماسرجسي wird auf ibn Khallikan verwiesen (s. unten), ferner auf ماسرجسي bei Abulf. S. 156 [Z. 7 v. u., ein Klostersnamen, wie ich oben bemerkte], und daran die Frage geknüpft, ob daraus der Namen ماسرخس geworden sei. S. weiter unten.

Den Namen al-Masardjisi führen allerdings nur Familien christlichen Ursprungs. Abu Hasan Muhammed b. Ali b. Sahl b. Muslih al-Masardjisi, ein Rechtsgelahrter, starb 994, 76 Jahre alt (ibn Khallikan, englisch von Slane II, 607; Hm. V, 222 giebt 96 J. alt, angeblich nach ibn Schuhba). Er hiess so, wie andere Glieder derselben Familie, nach seinem Grossvater Masardjis, einem zum Islam übergetretenen Christen, der auch Grossvater des abu Ali al-Hasan b. Isa b. Mas. aus Nisabur war; ein Tochtersohn des letzteren war abu'l-Hasan Muhammed al-Masardjisi. Wer ist abu, oder ibn, Hussein b. ماسرخس, dessen Rezept über Anacardiac auch dem [König] Salomo [„Soliman“ bei Sonthaimer, S. 86 der deutschen Bearbeitung des V. Buches] beigelegt wird? s. Avicenna, Canon V Tr. III, p.

202, hebr. § 50; Gerard's von Cremona latein. Übersetzung weiss Nichts von abu'l H.: die arab. Ausgabe Bulak giebt als vorletztes Rezept die grosse Trifera (اطريفور), dann eine eigene Komposition der Aloe (عود), die hebr. Übersetzung zählt noch die Rezepte n. 51—59.

Ein Sohn des Übersetzers Masardjis, ebenfalls Übersetzer und Verf. zweier Schriften, über Farben und Nahrungsmittel oder Speisen (اطعام) hiess Issa (= Jesus), welcher Vornamen schwerlich einem Juden gegeben wurde. Die Kunja „abu 'Issa“ findet sich auch nur bei einem, in Bezug auf sein Bekenntnis unsicheren Gelehrten Obadja al-Ispahani (s. die Citate in meiner Zusammenstellung arab. Namen der Juden in *Jewish Quarterly Review* XI, p. 481 n. 529); es ist daher fraglich, ob 'Issa ein Jude geblieben sei. Von einem Übertritt seines Vaters zum Islam ist nirgends die Rede; 'Issa ist in Fihrist ■ 297 vom Vater getrennt durch 2 andere Ärzte, bei Kifti an der Stelle im Alphabet (vgl. Fihrist II, 143) bei Os. I, 204 hinter dem Vater يعلف بابيه.

²⁾ Über Ahron ■ die Citate in der Hebr. Bibliographie VI, 94 A. 6, VII, ■ A. 8, XIII, 11 A. 1, XIX, 20; V. A. LII, 498 A. 81. Ich wiederhole die Berichtigung der Note im Fihrist II, 142 n. 2 zu S. 127 (über آرس القس): anstatt S. 258 u. Anm. 189 muss es heissen S. 858 u. A. 19 (nämlich S. 190); vgl. Rohlf, deutsches Archiv u. s. w. I, 444; s. auch folg. Anm.

³⁾ Kifti, im Artikel Ahron (Ms. München f. 53, Ms. Berlin 493 f. 36) sagt ausdrücklich في صدر الملة, und dass Masardjawei 2 Abschnitte hinzugefügt habe. Im Art. Masardjis (Fihrist II, 142—8) lässt er diesen unter Omar b. Abd al-Aziz leben und führt aus ibn Djoldjol an, dass er unter Merwan gearbeitet habe, die Übersetzung sei unter jenem Omar aufgefunden worden. Anstatt des befremdlichen Ahron ابن اعين des Münchener ms. hat das Berliner في الطب, also nur „über Medicin“ als Bezeichnung der Pandekten. Kifti sagt ausdrücklich, das Masardjawei meistens oder vorzugsweise (وربما قيل في اسمه) Masardjis genannt werde. Abulf. p. 159 hat sich offenbar geirrt, indem er für Masardjis den ihm näher liegenden Namen Sergius setzte. Die Autorität dieses „gelehrtesten Mannes“ in syrischer Litteratur ist für Hrn. Baumstark (Lacubrationes Syro-Grascae p. 363) so sehr massgebend, dass er die Sache geradezu auf den Kopf stellt. Nadim, Kifti und Oseibia haben einen jüngeren „Ma Sirgis“ mit dem älteren Sergius aus Ras 'Ein confundirt etc. etc. Dass Abulf. selbst p. 193 den Übersetzer des Ahron Masardjawei nenne, hat er nicht einmal in Betracht gezogen; von der Identität mit Masardjis ist er nicht

überzeugt (S. 493 A. 71 war auch Flügels Note im Fihrist II, anzuführen). Es handelt sich aber hier ursprünglich nicht um syrische, sondern um arabische Literatur; Abulf. sagt zwar wörtlich: die Pandekten sind zu finden (موجود) bei uns (عندنا) im Syrischen u. s. w.; dass soll aber nur bedeuten, sie haben existiert; er hat seine Nachrichten grossenteils wörtlich und nicht ohne Verstösse aus Kifti geschöpft ohne seine Quelle anzugeben; dieses Verhältnisse ist seit einiger Zeit erkannt und nachgewiesen. Unser Fall kann als ein Beweis dafür gelten. Wer unbefangen die Stelle in Kifti u. Abulf. vergleicht, erkennt, dass letzterer ungenau kopiert hat. — Die Bedeutung der Pandekten hat man in der Erwähnung der Pocken finden wollen (Sprengel II, 286, bei Hammer, Gemäldesaal I, 24; Leclerc, Hist. I, 81).

⁴) Leclerc (p. 81) übersieht, dass Oesibia unter Masardjie dem Fihrist folgt; unter Masardjawi ist das „Compendium de medicina“ nichts anderes als die Pandekten; das Buch der „Alimente“ identisch mit obiger Nummer 2, und das Buch vom Auge offenbar eine schlechte Variante العيّن für العقائق, was August Müller nicht beachtet hat. Wat. nennt n. 2 und 8 nicht.

Maschallah.

Maschallah, eigentlich Ma scha'a Allah (was Gott will, vielleicht hebr. Joel oder Joab?) heisst einer der ersten und bedeutendsten arab. Astrologen,⁴) wahrscheinlich ein Ägypter (770—820), „al-Misri“; bei Ibn Esra וררר וררר, vgl. אלכסנר nach Ahlwardt, Cat. n. 5876, wo sein Schül'er al-Khajjat ihn „ben Marzuk al-Ba'sri“ nennt (S. 276² vorl. Z., s. jedoch S. 286). Sein Vater(?) wird מררר (מררר bei Ahlw.), er selbst wird auch מררר genannt, was מררר bedeuten soll?), in latein. Quellen: „Massahala“ (?) etc. bis zu „Macellama und Maceralama.“ — Von seinen Schriften scheint nur eine im Original vollständig erhalten; eine Anzahl lateinischer Mas. ist noch unsicher; unbekannt sind meist ihre Übersetzer, worunter jedenfalls teilweise schon Johannes Hispalensis und Gerard von Cremona im XII. Jahrhundert. Die nachfolgende Aufzählung giebt zuerst das arab. Verzeichnis des Fihrist (p. 278) nebst den wahrscheinlich identischen Übersetzungen oder citierten Titeln in anderen Sprachen. Auch hier ist noch Manches problematisch, wahrscheinlich einiges Identisches.

Schriften: 1. אלמחללי Nativitäten, das grosse Buch in 14 Büchern (s. unten 14).

2. „Das 21. Buch“ über Konjunktionen, Lander und Religionen und Sekten (אלמחללי ואלמחללי), d. h. wohl über die

Bedeutung der Konj. f. d. Relig. etc.? — *Epistola de rebus eclipsium et de conjunctionibus planetarum* in (so) *revolutionibus annorum mundi* in 12 Kap., übersetzt von *Johannes Hispanensis* erschien f. Ven. 1498, 4^o Nürnberg 1549,* als: „*de ratione circuli*“ etc. (Überschr. von Kap. 1.) mit Julius Firmicus, *Astronomia*, Basel 1551 (nach Lalaude p. 51: *de circulo et stellis*, schon das. 1538, s. auch unten n. 22), anf.: „*Quia dominus (deus) altiss. fecit terram*“; Ende: *et est ex secretis scientiae astrorum*“; dafür da „*scientiae*“, in ms. Amplon 961¹⁰ und Canon. 517¹¹, nur 3 Seiten; s. Coxe, Catal. p. 735; bei Wst. Übs. 35 n. 19 = 34 n. 18, wo mss. aufgezählt sind. Es wird auch als „*de Conjunct. planet.*“ citiert; dasselbe ist da *Significationes planetar. et plagis terrae* (ms. Digby 228²⁴), da *Testimoniis planetar.* (ms. P. 7828, vgl. unten 9, IV), höchst wahrscheinlich da *Eclipsibus* in den mss. bei Heilbronner; ms. Digby 51²¹ ist vielleicht von Plato aus Tivoli kopiert (s. HÜb. l. c.). — Die unedirierte hebr. Übersetzung, nur zwischen den astrologischen Schriften des Abraham ibn Esra (des Übersetzers?) בְּקִרְיֹת וְהַשְׁמָעִי וְהַכֹּכָבִים וְהַקְּוֹמוֹת וְהַשְּׁמִי (also „und“ der Revol.), ms. Bl. 219⁴; Mich. 199; Mn. 202¹¹, 804¹⁰, 246 (K. 1—9); P. 1045, 1051, 1056; Parma R. 167; Vat. 887¹¹; Urb. 47²⁴; Carra. 104 L.; daraus K. 1 als Probe HÜb. 1004 n. 39.

8. אֶלְשֶׁצֶזַע זִמְרָה אֶלְשֶׁצֶזַע Strahlenwurf⁶).

4. אֶלְשֶׁצֶזַע, vielleicht = lib.: *de Cogitationibus secundum* Mess., wie oben ediert 1498 u. 1549, nur 4 Bl., anf.: „*De cogit. ab intentione refertur*“ [in ms. Digby 51 „*de cog. vel int. et refertur ad Mess.*“] et praecepit Mess. ut constitutus ascendens per gradum suum, wahrscheinlich nur die Einleitung (α) zu einem (β) Buch der Fragen; die so betitelte Abhandlung bildet das (III.) Buch אֶלְשֶׁצֶזַע des „27.“ (unten n. 9) sowohl im Fihrist als bei Kifti (wonach HÜb. S. 600 zu berichtigen); ein so betitelltes Buch ist in einer Bibliothek in Constantinopel (HKh. VII, 986 n. 1884 unter Alchemie); das hebräische אֶלְשֶׁצֶזַע, ebenfalls, wie n. 2, nur zwischen Schriften des Abraham ibn Esra (des Übersetzers?), ms. Bodl. Uri 445 (Nb. 2026), Mich. 199, Mn. 202¹⁰; P. 1045²⁷, 1056; Coronel (1871), anf.: Wissen, dass der Deuter (דְּמוּתֵי Indicator, aspiens) sich vor 4 Dingen in Acht nehmen muss, 1. dass das Astrolab richtig und vollständig sei; also identisch mit dem latein. Fragmente von 12 Zeilen als *de interpretationibus* ediert (1498, 1519), was aber falsche Auffassung einer Abkürzung von *de Interrogationibus* ist. Von dem, was ich als Einleitung bezeichne, ist nur der Anfang bis jetzt in ms. Mich. nachgewiesen, genau entsprechend ms. Digby 228⁶; in ms. Amplon 895 f. 21 als „*Notae de Mess. lib. interrog. factae*“. Die latein. mss. sind in den Catal. nicht genügend mit den gedr. Fragmenten verglichen, aber auch aus den ungenügenden Angaben habe ich bisher ermittelt (CB. p. 1680, ZfM 372, BM. 66a und b), dass verschiedene mss., welche eine der obigen Abhandl. oder beide enthalten, ausser den Über-

schriften de *Cogit.* (animae quærentis), *Intent.*, *Interpret.*, *Interrog.*, auch andere (zum Teil vom 1. Kap. genommene) aufweisen; Albertus M. nennt a) de *Inventionibus occultorum* — in *mas. de Occultis* — b) de *interpretatione cogitationis*; die allgemeine Bezeichnung: de *Secretis astronomiae*, oder de *Intentione* (oder *intentionum*) *secretorum astr.*, erinnert an den Schluss von op. 2 und kann von dort genommen sein. Ein verschiedenes Buch der Fragen s. unten n. 25. — Ein Fragm. der Fragen scheint „*Dorotheus de occultis*“ (ZDMG. L, 840).

5. *אמלחא ואלמלחא אמלחא* Kunst [der Anfertigung] der Astrolabe und der Anwendung derselben. Eine lateinische Übersetzung ohne Namen des Übersetzers, gedr. 4. Basil. 1583 und in der von G. Rensch gesammelten *Margarita philosoph.* (seit. 1512, Colon. 1545, Bas. 1583, ich citiere letztere) p. 1275: „*de Compositione Astrolabii Messahaleth*“ in 11 Kap., nämlich 1. de *præparatione metris*, anf. „*Astrolab. [in mas.: „Seito quod Astr.”] nomen græcum est, cuius interpretatio est acceptio stellarum, nam excipitur ex eo veritas earum rerum*“ etc.; 2. de *dorso*; 3. de *impositione quadrantis*; 4. de *compositione alhidadae*, seu *regulae*; 5. de *formatione almicantharath*; 6. de *formatione Arimuth*; 7. de *inscriptione horarum inequalium*; 8. de *formatione tabulae regionum* etc.; 9. de *formatione retis* („*Alhenthadruth*“ *العنكبوت* im Text); 10. de *form. zodiaci*; 11. de *impositione stellarum fixarum*; Ende: „*dicuntur signa septentrionalia, alia vero quæ sunt extra dicuntur meridionalia. Sequuntur utilitates*“. Die hier folgenden Absätze haben nur eine laufende Ziffer an der Seite und sind wohl als Paragraphe anzusehen, 1. de *inventione veri motus solis et diei mensis*, beginnt: „*Cum seire velueris gradum solis, pone regulam super diem mensis præsentis*“; 2. de *altitudine solis* . . . 46. de *mensurationibus et primo altitudinum* . . . de *plenitie mensuranda*; Ende (p. 1829): „*talis est comparatio staturæ tuæ ad planitiem. Possunt et profunda metiri, velut dictum est in prævi quadrantum. Finis Practicæ Messahaleth super Astrolabium*“. Diese Übersetzung enthält also die im arab. Titel angedeuteten und sonst üblichen Teile: Theorie und Praxis. Die in verschiedenen *mas.* folgenden, meines Wissens unedierten Stücke sind also, unter Vorbehalt eines etwaigen Nachweises der Zugehörigkeit, als fremde, wohl auch anderen Autoren angehörende zu betrachten und hier mit einer Verweisung zu erledigen auf Z. f. M. XVI, 378, *Études sur Zarkali* p. 84 und *Bibl. Math.* 1891 S. 49 über den angebl. „*Epilogus in usum et operationes astrolabii Messahale et aliorum*“.

6. *אמלחא*. Über das mit der „*Armilla*“ versehene Instrument, nämlich der Sphäre (Hüb. 553 A. 96, 976 A. 99 und unten n. 22).

7. *אמלחא ואלמלחא* von den Regengüssen und Winden; Moses Botarel, *Comm. zu Jezira*, citirt *מזמור* und Plato im B.

vom Regen; Plato aus ihm Esra, B. der Welt (ZDMG. XXIV, 347, 387, Cat. Berl. II, 148 Z. 5 v. u.), woher Masch.?

8. אלקדמין (beide) Loosspfeile (Loose).

9. כתוב אלמערין באלמערין ואלמערין Buch, genannt „das sieben- und zwanzigste“; diese Bezeichnung bleibt rätselhaft, so lange der Zusammenhang mit anderen Schriften unbekannt ist; sie wird noch unsicherer durch die Angabe von „Büchern“ als Bestandteile des „27.“ Fibrist zählt VI auf, wovon nur V bei Kifti, aber nicht ausdrücklich: „in quinque libros divisus“, wie Casiri paraphrasiert. Hammer citiert als Quelle „Fibrist“, teilt aber IV in 2 Titel und zählt alle darauf folgenden Titel weiter bis 17, als ob sie ebenfalls Teile des 27. Buches wären, welche wirklich nur: I. אבחראל Beginnen der Werke; II. אלהדברר מן דעס Abwehr (Vertreibung?) des Regimens, nicht genügend klar; III. אלמסאל מן über Fragen, vgl. oben zu 4; IV. מעדורא אלכראכ מן über Kundgebungen (Offenbarungen, Bedeutungen? vgl. oben zu 2 de *testimoniis*) der Sterne. Ob damit ein von M. selbst citiertes חזק חזק oder חזק חזק irgendwie zusammenhänge (Hüb. S. 601

A. 42) kann ich nicht näher prüfen; V. מן אלהדורא über Ereignisse? Die Var. חזק bei Kifti de *terminis* giebt einen näher liegenden astrologischen Ausdruck, vgl. אלמאליר מן bei al-Kindi n. 184, nach Flügel S. 29 „positive Bestimmungen“?

10. אלהדורא B. der Buchstaben.

11. אלמלמאן B. der Herrschaft.

12. אלמסר B. der Reize.

13. אלמסמא B. der (Markt)preise; arab. Auszüge in ms. Bodl. Marsh. 618 (Nicoll 285^c, f. 448—58), worin von 8 Methoden die leichteste gegeben wird. Lat. Übersetzung mit verschiedenen Titeln und Anfängen (B. M. 1891 S. 67): De praetiorum iudicio (von Sehum erfunden?), Tit. In scientia quae res quolibet tempore arunt carae et quae viles; anf.: „Attende ad ea quae dicamus“; Ende: „Erit hoc utile venditori“, 4 Bl., ms. Amplon. in Erfurt Qu. 372; de *Mercibus*, Aula Mar. Magd. in Oxford 2¹¹, anf.: „Intende ergo ad ea“; Liber de *ratione discedendi*, Bodl. Canon. Misc. 386^a, wozu M. das Buch für einen Geschäftspartner (?) verfasst hätte, den er mit den Worten: „Intende ergo“ etc. anredet; eigentlicher Anf.: Constitue igitur, bene, *Alchahale* (etwa aus dixit Maschallah entstanden?); de *Abundantia et Charistia rerum*, Canon. 517^a mit derselben Vorbemerkung.

14. אלמאליר der Nativitäten (Hammer: „der Naturreiche“?).

15. אלמאליר סני חזק Revolution (Kreislauf) der Jahre der Nativitäten (von Hammer übersprungen); s. unten n. 28.

16. אלמלמאן Dynastien und Nationen (Hammer als 13 und 14: Höfe und Völker).

17. אלהדורא ואלמסמא Die Urteile über Konjunktionen und Oppositionen [der Sterne]; Hammer:

„von den Sprüchen durch Vereinigung und Entgegenkommen.“ Was soll das überhaupt für Sinn haben?). *המשאלה ב' ההבורים* (so) citiert David Giaco (1464) in einer Abhandlung über die Konstellation etc. (OB. 1679, Neub. n. 2244?). Die n. 15—17 scheinen in den lateinischen Übersetzungen, oben unter 2, vertreten zu sein, s. aber auch unten n. 23, 24.

18. *אלמוראי* von den Kranken? (Hammer: „von den Wohlgefalligen“).

19. *אלמור ואלקום עליהם*. Von den Figuren [der Gestirne] und den betreffenden Urteilen.

So weit nach dem Fihrist. Dazu kommen:

20. *בזכרון כידיעת השלש והגבול* „in seinem Werke über die Kenntnis der Triphleität und der Grenze“ [vgl. oben 9 V *זכרון*] citiert Sahl b. Bischr in der hebr. Bearbeitung, ms. Schorr, dann Jellinek's, jetzt in der jüd. Gemeinde-Bibliothek in Wien (s. *Serapeum* 1873 S. 387).

21. Experimente citiert Abraham ibn Ezra in seinem Buche *דרכי עולם* (Catal. Bl. II, 142).

22. „De scientia motus orbis“ lautet der Titel der seltenen Ed. 4. Norimberg. per Jo. Weissenburger, 8. April 1504 (Näheres in B. M. 1891 S. 72 A. 16), ohne Kapitelzählung, anf.: „Incipit liber in quo sunt causae orbis et motus eius et natura eius“; u. d. T. De *elementis* et orbibus coelestibus 4. Norimb. 1549 in 27 Kap., 1. Orbem divina providentia conditum etc., anf.: „Incipiam et dicam quod orbis est praescitus etc.“, K. 27 de plantis; Ende: „Sicut creavit Deus omni rei semen, cuius Maiestas . . . nisi ipse gloriosus“. In mss. wenig abweichende Titel, z. B. Liber motus orbis et naturae (Amplon. Qu. 880 b). In dem wiederholt gedruckten Verzeichnis der Übersetzungen Gerard's von Cremona n. 25. „Liber Messahala de Orbe“ erkennt Lc. II, 415 (506) nur etwa: „De ratione circuli celestis“, ms. Par. 7328, = oben n. 2, bei Wat. (Übersetz. S. 64) de *natura orbium* ms. Bodl. Ashmol. 893⁴.

Zur Charakteristik dieses Buches mögen folgende Stellen dienen (T. A. III verso): *Indi qui primo philosophiam tractantes, dixerunt, deum causam rerum sicut sol caloris absque hoc quod sciat se esse causam rerum contra quos ista loquimur a quo deus omnino sit alienus etc.* F. IV (unbeziffert), vorl. Z.: *Theon* in libro compositionis orbium (ob das Werk über den Gebrauch der Armillarsphäre, *Deat al-Halak*, vgl. oben, n. 6, oder über Anwendung des Astrolabs? ZDMG. L, 341—42). F. C II *Ptholomeus*; C III verso (Sermo de orbe signorum) et dixerunt auctores. i. [id est] facientes imagines secundum astronomiam *Altasamec* (אלתסמע?) et primum quod ipse est unus ex circulis orbis magni, et quod orbes omnes sunt novem. *Ptholomeus* vero invasitur super(?) eo in libro suo et dixit quod ipse invenit inter eos differentiam propter diversita-

tem zonae magnae & zona orbis signorum etc. (wehalb P. 10 Sphären annimmt). F. C III verso heissen die Monate: Nizar (so), Aiar, *Hostran*, Zammer(!), Rab(!), Elul [l. Elul], Tisrim primo et post., Kemiz primo et post., Subar(!), Adar.

23. De Revolutione annorum mundi, gedr. mit den Quadripartitum des Ptolemäus ed. 1498, besteht aus 46 Kap.: 1. de locis luminum ab ascendente, anf.: „Custodiat te Deus“ etc., 46. de significatione Saturni in triplicitatibus suis; Ende: „et si ei junctus fuerit fortuna planeta, minuet dictus gravedines“. Bei Albertus M. „de revolutionibus“, mit demselben Anfange (Z. f. M. XVI, 379d); vgl. oben 15 Revol. d. Jahre der Nativitäten; ob richtig?

24. Super significationes planetarum in nativitate, gedr. 1498 und 1549 (OB. 1680 n. 8) in 26 Kap.; 1. de significatione Saturni, anf.: „Cum Saturnus fuerit in domo sua“; 26. de significatione Lunae etc.; Ende: „Et habebit bonum sensum et finis operum eius bonus erit si Deus voluerit“. Hier finden wir wiederum den allgemeinen Titel von n. 9 IV in besonderer Anwendung.

25. De receptione planetarum, i. e. de interrogationibus, translit. Johannes Hispalensis de Arabico in Latinum, wie oben gedr. 1498 und 1549 (OB. ib. n. 9), in 12 Kapp. 1. Quid sit receptio, anf.: „Invenit quidam vir ex sapientibus librum ex libris secretorum astrorum etc. exposuitque eum“ etc.; Ende: „eo quod Mercurius redibat ad Jovem etc. ideoque iungebatur ad hoc Jovi [ed. 1549] nutu Dei.“ Als *De Inscriptionibus* citiert von Albertus M. mit demselben Anfange (Z. f. M. XVI, 379a, B.M. 1891 S. 67). Über andere Fragen s. oben unter 4.

26. „Meseallach“ et Ptholomeus, de Electionibus 4. Ven. 1509 (OB. 1681 n. 10) beginnt: „Omnes concordati sunt quod electiones sunt debiles nisi in divitiis“; für dieses Wort steht *regibus* in den Ausgaben, welche als Verf. „Zahel Iemashita“ [d. i. Sahi b. Bischr Israelita] nennen, unter welchem mehr darüber zu sagen ist. Dort endet das Buch mit dem 12. Hause; hier folgt ein Abschnitt über die 5 Planeten, endend: „Lunae 6 graduum et tertiae min.“.

Die nachfolgenden Stücke scheinen nur Auszüge zu sein, und bei der Beschaffenheit der abstrusen Materie, die in den Einzelheiten kaum noch ein Interesse für die Kulturgeschichte darbietet, dürfte es sich kaum der Mühe lohnen, ihren Ursprung oder auch ihre Unechtheit ausfindig zu machen. Ihre einfache Aufzählung diene jedenfalls als Beleg für die Autorität, welche Maschallah auch im Abendlande genoss. Es wird hierbei nicht überflüssig sein zu bemerken, dass Maschallah's Theorien so wenig wie sein Name, auf jüdischen Ursprung zurückzuführen sind; seine Aetherwissenschaft ist eine arabische, aus griechischen und etwa älteren indischen Quellen schöpfende, welche mit der seines berühmten jüngeren Zeitgenossen al-Kindi zu vergleichen wäre.

27. De Testimoniis lunae et orientis domini de receptione etc.,

Anf.: „Iuxta quia columpnae (so) stellarum, aus Masch. und Albanheit [ibn al-Khaffet], ms. Digby 149²¹), aus 9 Astrologen (s. unten n. 30), endet unvollständig mit einem Excerpt de Lunae proprietatibus von Messahalla, welches nicht in den 2 Ausgaben der „Novam iudices“ zu finden ist (B. M. 1891, S. 66, 72).

28. De quatuordecim proprietatibus stellarum, quae videlicet, generacioni et corrupeioni omnium rerum deserviunt, Anf.: „primo igitur ante cetera omnia hoc attendendum existimus“, Ms. Digby 47² f. 64 (= 997), Catal. Macray p. 43.

29. Die angeblich von Friedrich II. veranlassete Kompilation arabischer Astrologen, nach Materien geordnet u. d. T. *Novem iudices*, gedr. Ven. 1509, auch Bas. 1571 (ZDMG. L, 340, s. auch oben n. 27) zählt Masch. als einen dieser 9.

30. De Telesmaticis et de venaficiis eorumque remediis, arabisch, Cod. Loftus 17 (Catal. MSS. Angliae II, p. 2 pag. 49 n. 860) ist mir überhaupt verdächtig.

Quellen: Fihrist p. 278, II, 129; Kifti (unvollst.) bei Casiri I, 484; OB. 1677 u. Add.; zu Baldi, p. 6; Bibl. Math. 1891, S. 85—87; 1894, III 48; HÜb. 599; s. auch ZDMG. XVIII, 166, 188, XXIV, 888; Zeitschr. f. Math. XVI, 876. Messahaleh als Chemiker (!) bei Borellus, Bibl. Chem. p. 151.

Anmerkungen.

¹⁾ Der einzige (אחרי) seiner Zeit in der Wissenschaft der Urteile (משפטים Astrologie).

²⁾ Nach Flügel (Fihrist II, 129) wäre auch משיח, wie משיח eine „gewöhnliche“ Entstellung von משיח? Näher läge משיח arab. und hebr. Die Lesart משיח bei Ja'akubi p. 9 (Fihrist II, 180) verdient keine Beachtung.

³⁾ Bei Kifti bilden die zwei letzten Worte den Titel eines dritten Werkes.

⁴⁾ 1519 (HÜb. 602) ist Druckfehler.

⁵⁾ Nicht „Refraktion“; dieser astrologische Ausdruck soll zuerst (im Almagest?) des Ali b. (Rabban) Sahl vorkommen, unter welchem mehr darüber.

⁶⁾ S. vorläufig OB. p. 2268, wo das Citat „Et dixit Messahaleh“ unter dem 6. Zeichen angegeben ist, und ZfM. XVI, 889⁴, wo Zehel Ismaelita als Autor bei Albertus M. genannt ist; vgl. den gedruckten latein. Comm. [von Ahmed b. Ibrahim] zu Ptolemäus, Centiloqu. Ende n. 6 und n. 57.

⁷⁾ In dem französischen Astrolab um 1270 (ms. Paris 7485, s. Histoire lit. de la France XXI, 488) sind die Autoritäten: Hermes, Ptolemäus, „Messahala, Le juif al-Kindi“ soll heissen Messahala, le juif, al-Kindi. — Secondo Messalach, al terzo cielo, Et Marte ecc. (Poesie inedite di Paolo dell' Abaco, matern. del sec. XIV, pubbl. da E. Narducci, Roma 1864, p. 4).

Die Inschrift I von Jerabis.¹⁾

Von

P. Jensen.

Die Transskription, Übersetzung und Erklärung dieser Inschrift, wie ich sie im folgenden gebe, zeigt das bis heute erreichte Niveau meiner Erkenntnis. Wer meine früheren Arbeiten über die hattiisch-armenischen Inschriften genau verfolgt hat, wird im einzelnen manche Abweichung davon konstatieren können, daneben aber im ganzen und wesentlichen bedeutende Fortschritte darüber hinaus, Fortschritte, die ich bei der Spärlichkeit des Inschriftenmaterials vor einem Jahre noch nicht für möglich gehalten hatte. Sie wären auch nicht erreichbar gewesen, wenn nicht die Inschriften einen Vorzug vor anderen hätten, nämlich den, unsäglich einförmig und gleichartig zu sein. Das Folgende diene den immer noch Nicht-mitvollenden gegenüber als eine weitere Rechtfertigung der mir in allen Hauptpunkten zustimmenden Kritiken von Brookelmann in den GGA. 1899 Nr. 1 p. 50 ff. und von Zimmern in dieser Zeitschrift o. p. 168 ff., zugleich aber als einzige an dieser Stelle nötige Antwort auf diametral entgegengesetzte Äußerungen anderer Herren — Sayce, Halévy, Messerschmidt und Hommel. Es wäre nicht schwer nachzuweisen, wie wenig begründet deren Urteile im ganzen gewesen sind — und dabei steht Messerschmidt mit seiner vorschnellen Kritik noch turmhoch über den drei andern. Allein die Zeit der allgemeinen Zurückhaltung und Skepsis scheint ja jetzt vorüber zu sein. Es scheint, dass ich es nicht mehr nötig habe, mich gegen Kritiker zu verteidigen, bei denen man ausser anderem, das man sonst bei einem gerechten Richter voraussetzt, sogar eine, auch nur ganz oberflächliche Kenntnis des zu beurteilenden Thatbestandes vermisste²⁾.

1) Veröffentlicht in den Transactions of the Society of Biblical Archaeology VII (1882) auf Plate 36 des Bandes hinter p. 482 in Heliogravüre S. auch Wright, Empire of the Hittites³ Plate VIII. — Die Publikationsorte der unten im Kommentar citierten Inschriften findet man, falls sie nicht an betreffender Stelle genannt sind, auf p. 17 ff. meines Buches Hittiter und Armenier angegeben.

2) Einiges hierüber in meinem Buche Hittiter und Armenier, Vorbemerkungen p. XIV f., Expository Times 1899, Juni-Nummer 465 ff.

Im folgenden transkribiere ich nach der unbequemen in meinem Buche Hittiter und Armenier befolgten Art, die sich indes vorläufig nicht preisgeben lässt. \dot{p} , \dot{s} , \dot{t} , \dot{k} sind die Transkription für die hatischen Zeichen für resp. p , s , t , k und die verwandten Laute, \dot{d} und \dot{t} für die Zeichen für resp. a , o (und u ?) und i und e . In der Transkription der Inschrift bedeutet N das „Nominativzeichen“, Wb den „Wortbeginner“, Wt den „Worttrenner“, die Kursiva Unsicherheit. Dass ausser dem kursiv Gedruckten noch allerlei mehr in der einen oder anderen Beziehung zweifelhaft ist, und dass die Transkription nur ein ungefähres Bild von der Lesung der Inschrift geben kann und soll, dürfte selbstverständlich sein.

Übrigens bitte ich gewiss nicht erfolglos darum, die innere Wahrscheinlichkeit meiner Resultate nicht nach der Übersetzung allein, sondern auch nach dem Kommentar zu beurteilen. Wer als ein der Inschriften Unkundiger nicht bis zu diesem vordringt, könnte leicht mit den Achseln zucken, wenn er z. B. lesen muss, dass sich der hatische König Wildstier des Gottes so und so und Hund des Gottes so und so nennt, ja könnte wegen dieser oder jener Unwahrscheinlichkeit, d. h. weil Etwas ihm unwahrscheinlich vorkommt, das Ganze in den Bann thun. Der Kommentar würde ihn wie in diesen Fällen, so gewiss auch in anderen umstimmen können. Vor allem wird erst dieser ihm ein Urteil darüber ermöglichen, wie nahe ich wenigstens im einzelnen Falle bis zur genau richtigen Erklärung vorgedrungen bin. Ich kann ein Wort falsch übersetzt und gelesen haben und doch braucht meine darauf verwandte Arbeit nicht vergeblich gewesen zu sein oder gar Spott und abfällige Beurteilung zu verdienen. Denn es könnte dies Wort deshalb doch zum Teil richtig gedeutet oder gelesen sein. Ein Wort z. B., das ich mit „tapfer“ übersetze, mag meinerwegen „gewaltig“ oder dergleichen heissen. Dass es aber ein Adjektiv ist und nicht etwa ein Verbum oder Substantiv oder sonst etwas, dass das festgestellt ist, ist schon ein erhebliches Resultat. So könnte

und 424 f. Ein neuestes Beispiel der Art liefert H. Winckler in seinem Aufsatz: Die Völker Vorderasiens (Der alte Orient I, 1). Auf p. 20 dasselbe erklärt er die Entzifferung der hatischen Inschriften mit Bestimmtheit für noch nicht gelungen. Daraus müsste man schliessen dürfen, dass er sich die Inschriften doch zum mindesten ein ganz klein wenig angesehen hat. Aber unser sehr berechtigter Schluss trifft nicht zu. Denn auf derselben Seite sagt uns Winckler, dass die Inschriften fast ausschliesslich die Schriftzeichen erhaben zeigen, wo doch ein grosser Teil davon eingehauene Zeichen aufweist, und, was schlimmer, auf p. 19 erklärt er, dass die Inschriften hauptsächlich in Chitielen und Syrien gefunden sind, wo doch, um nur dies zu sagen, in Chitielen mit Sicherheit überhaupt keine Inschrift gefunden ist! Da darf man wirklich fragen: Woher weiss denn Winckler, dass die Inschriften nicht entziffert sind, er, der sie offenbar nicht einmal auch nur ganz oberflächlich angesehen hat? Heisst das Geschichtsforschung? Heisst das die Wissenschaft von den Thatfachen?

ich jedes einzelne Wort in den Inschriften nicht absolut genau und richtig gedeutet und gelesen haben und dürfte doch beanspruchen, die Entzifferung inauguriert zu haben. Zwischen dem Nichts und dem Ganzen liegen die Bruchteile. Wer ein schwer zu erreichendes Ziel erreicht hat, hat alles, aber wer nur ein Stück des Wegs überwunden, auch etwas erreicht. Dies scheint ungeheuer trivial und doch habe ich Veranlassung dazu, es auszusprechen. Hommel hat sich vor kurzem dazu bewogen gefühlt, die Ergebnisse meiner langjährigen Arbeit, ohne eine mehr als ganz oberflächliche Kenntnis von den Inschriften zu haben, mit leichter Motivierung so gut wie im Ramsch abzulehnen, in einem Artikel in der *Expository Times* (Mai-Nummer 1899). Derselbe Hommel ersetzt dort aber einige meiner Gebietsnamen durch andere und glaubt damit am Fundament zu rütteln, merkt jedoch anscheinend nicht, dass er vielmehr eben damit — wie übrigens ähnlich mit einer ganzen Reihe ausdrücklich oder stillschweigend gemachter Konzessionen — ein höchst wichtiges Resultat grade meiner Forschungen stillschweigend anerkennt! Denn mir war es doch erst vergönnt, auf die Stelle in den Inschriften den Finger zu legen, wo die Gebietsnamen stehen müssen! Dergleichen Widersprüche dürften Hommel nun wohl eher als manchen Anderen passieren. Aber immerhin — man sieht, sie sind möglich.

Transskription a.

1. es¹⁾o²⁾(-á) mī(-i) '·?·á (N) Kargamiš³⁾(-ka-m[i])
 wajis⁴⁾(-á) dzario (N) dzarišm-dzario-t' (N) watirāš r-t'
 ar + w(š)⁵⁾-á mī (N) (š-)šān[...

2. ...]? (Wt) ?iá r mio (watirā) *Arzauš*⁶⁾ (N)
 Kargamiš³⁾(-ka-mi) wajis⁴⁾(-á) dzario (N) (GOTT) HERRIN
 ? (N) Šandaiš (ein Determinativ oder Wt) t' (Wb) *Pharnaiš*
 (šn-š-)enju (Wt) mī-á

3. (Wt) ? r-á (Wt) (Wb) ?(-)(N)-ān šān '·á (Wt)
 ?iá-á (Wt) (Wb) gāncay- (Wb) ?(-i)-ān ? '·á (Wt)
*Trkhoio*⁷⁾ iá (Wt) (Wb) šuān m (N) t[š-][i-][mī][...

4. ...] š Gotteshieroglyphe (Wt) (Wb) gāncay-
 (Wb) š[š-]t' + á (Wt) m (Wb) mioio(-m) wajio(-á)
 medzio (Wt) enjuo (Wt) mioio(-m) wajio(-á)
 medzio (Wt) (Wb) ?(-)š-(-)n m š[š-]t' + á (-)i-š-ān (Wt)
 (watirā) *Arzauš*⁶⁾-āš (Wb) Kargamiš³⁾(-ka

1) Oder -dz- oder -z-.

2) Oder -š.

3) Oder -o.

5. -mi) wajia¹⁾(-š) dzarioio(-š) (GOTT) HERRIN
 ?(-š) (Wb) astur(-r) ? ?(-š)-m š-t' (Wt) (-)arwai-
 ? (Wt) kat'(-t')-š št-r (Wb) zaw²⁾at'(-š)in ? m-š
 t[.] Wb [...]

D. i. in zusammenhängender Transkription mit Auslassung der Determinative und „Interpunktionen“:

Transkription b.

1. es³⁾o⁴⁾ emi '7-š Kargamiš¹⁾ wajia¹⁾ dzario dzario(m)-
 dzario-dā watiroš r-t' arwai- mio šn [...]

2. ...] ? š r mio Arsaio Kargamiš¹⁾ wajia¹⁾ dzario
 HERRIN ? šandaš dēo Pharnaš enju mio

3. ? aricio ?-io-ino šn es³⁾o⁴⁾ ?-io(io) gēnoy- ?-io-ino ?
 es³⁾o⁴⁾ Trichoio iaiš šun mio t[.]š[.]m[.] [...]

4. ...]š ? gēnoy- š[?]'t- mio mioio wajio medzio enju
 mioio wajio medzio ?(-š)(-t)n- mioio š[?]'t- Eino Arsaioio
 Kargamiš¹⁾

5. wajia¹⁾ dzarioio HERRIN ?-io astur ? ?-om ošio
 arwai- ? š⁵⁾atioio asturo zaw²⁾at'-ino ? medzi t[.] [...]

Übersetzung.

1. Ich bin ? (Name?), von Kargami, dem starken, der König,
 der König(e)-König (und) Herr, des Landes .. er Herrscher()
 ein(), ? [...]

2. ...] ? ?-ein, ein Arsaier, von Kargami, dem starken,
 der König, der „Herrin“ ?, des Šanda, des Herren, (und) der
 Pharnaš Wildstier-ein,

3. des ?, des mannhaften, ?-der, der ?-e, ich, des ? Weibes
 ?-der, der ?-e, ich, des Tricho, des Ja, Hund-ein .[.] .[.] .[.] [...]

4. ...] ., des ?, des Weibes, Speer-ein, eines starken, grossen
 Wildstiers, eines starken, grossen ?, ? eines Speers, des Eino,
 eines Arsaiers, von Kargami,

5. dem starken, des Königs, der „Herrin“ ?-en, Sohn, das
 Schwert der ?-e(n, r), der ?-e Herrscher, des ? (Name), eines
 Haters, Sohnes Kind-das, des ?-en des grossen, .[.] [...]

1) Oder -o.

3) Oder -de- oder -x.

2) Oder -bh- oder -p.

4) Oder -š.

5) Oder H.




Kommentar.


Z. 1.


Zur Lesung *edso* oder *eso* von , der Hieroglyphe für „ich“ s. ZDMG. Band 48 p. 272 ff., 339, 449 und m. Hittiter und Armenier p. 98.





Zu *mī* resp. *mī(-t)* = „(ich) bin“, gespr. *emi*, s. ZDMG. l. c. p. 278, 340 u. 449, und m. Hittiter u. A. p. 87.

Zum Nominativzeichen  s. Hittiter p. 72 ff.

Zur Lesung von   , der Gruppe für *Kargamī(-š)*, s. ZDMG. l. c. p. 275 f. u. 322 ff., und Reckendorf in der Z. f. Assyriol., XI, p. 20. Zur Ergänzung s. Z. 2 und Z. 4 f.

Zur Lesung von , dem Ideogramm für *wajī* = „stark“, s. ZDMG. l. c. p. 480 und m. Hittiter p. 99 ff.

Zur Lesung von , dem Ideogramm für „König“, nämlich *šar(t)* s. ZDMG. l. c. p. 283 ff., 336 und m. Hittiter p. 89 ff. Dazu jetzt: In den Inschriften von Hamat¹⁾, die wir mit höchster Wahrscheinlichkeit zu den ältesten uns bekannten rechnen, ja als die ältesten von allen betrachten dürfen, hat die Hieroglyphe für „König“ die Gestalt eines Baumes, genauer etwa einer Fichte, beziehungsweise des Gipfels eines Baumes. Da die Hatio-Armenier die Erfinder ihrer Schrift sind (s. Hittiter p. 76 ff.), müsste demnach im Armenischen ein Wort für „Baum“, vielleicht auch speziell „Fichte“, oder „Gipfel“ eines Baumes existiert haben, das mit einem hatischen für „König“ identisch oder doch ihm so ähnlich war, dass dessen Bild als Rebus hierfür verwandt werden konnte. Nun heisst aber „Baum“ im Armenischen auch *tsar*, „Gipfel“ auch *tsar*, „Fichte“ vielleicht auch *saroi*, das schwerlich auf persisches *sarv* „Cypresse“ zurückgeht (vgl. Hübschmann, Armenische Grammatik I, 287). Also erfüllt sich unsere Forderung.

Zur Lesung von  s. zunächst ZDMG. l. c. p. 284. Dass der doppelte Kegel eine ähnliche Funktion, ja auch ähnliche Aussprache wie der einfache hat, darf als sicher gelten: *š-r-š* ist die Aussprache des einfachen und resp. vor und hinter dem doppelten finden wir in Bulgharmaden Z. 2 *š* und *š* und in Kirtschoghlu Z. 1 *r* dahinter. Ferner finden wir die Zeichen  oder  (s. dazu sofort) in ganz analogen Fällen sogar hinter dem einfachen wie hinter dem doppelten Kegel. Weiter heisst der König in Kirtschoghlu Z. 1  des Landes und im hatischen Teile der

1) D. h. in den Originalen, nicht in den immer noch sehr unzuverlässigen Kopien.

2) Hierfür unten der Buchstabe Z.

Bilingue des *Silkuassimi* (?) („Tarkondemos“), nach der assyrischen Beischrift von einem König, bleibt für das Wort „König“ nur der Doppelkegel. Aus allem folgt, dass dieser jedenfalls ein Synonym von *š-r-d* bezeichnet, wohl wie dies als ersten Konsonanten *š*, jedenfalls aber wohl als letzten *r* hat, darnus aber doch noch nicht, dass er direkt = *š-r-d*. Hiergegen spricht sehr nachdrücklich seine Verwendung unmittelbar neben dem einfachen Doppelkegel (Jerabis I, 1; Izgin II, 2; Gürün II, 8; Siegel 12 auf Plate XVI f. bei Wright, *Empire of the Hittites**) und diese schliesst auch wohl die Möglichkeit aus, dass dieser und jener lediglich Varianten einer und derselben oben p. 445 besprochenen Urform, wie sie in Hamat vorliegt, sind. Nun finden wir in Hamat I—III hinter dem Königsnamen, in Hamat III davon getrennt durch *r'-d* d. i. doch wohl *ario* = arm. *ari* = „tapfer“, resp. im Nominativ (s. Hamat I, 2) *medzi d̄ar(i)o* d. i. „der grosse König“; *d̄ar(i)o* ? *medzi* d. i. „der ?-e, grosse König“ und *d̄ar(i)o* ? d. i. „der ?-e König“ (? ein Synonym von *medzi*), dahinter an allen drei Stellen

▲ + X + ▲ und dahinter jeweilig dieselben Adjektive im Nominativ (s. Hamat I, 2), die sich vorher an *d̄ar(i)o* anschlossen. Also können sie an zweiter Stelle, wir müssten denn eine unerträgliche Wiederholung an drei ganz parallelen Stellen annehmen, nicht zum

unmittelbar vorhergehenden ▲ = *d̄ario* allein gehören. Daraus möchte ich vor der Hand schliessen, dass dies sich mit dem Vorher-

gehenden zusammenschliesst, dass also ▲ + X + ▲ einen Begriff ausdrücken, der etwa gegenüber dem einfachen Kegel eine Steigerung bezeichnet. Da liegt nahe, die Gruppe, die wir übrigens auch in Mar'aš VI, Z. 3 hinter dem einfachen Königskegel finden, mit dem doppelten Kegel zu identifizieren, der ja auch in einer Reihe von Fällen (s. o.) unmittelbar auf den einfachen Kegel folgt. Vgl. namentlich Mar'aš Löwe Z. 1 Mitte und Mar'aš VI, Z. 3 Anfang. Dann wäre *d̄ar(i)o* = „König“ in dieser Verbindung zweimal zu sprechen und in dem Zeichen X, das wir nur zwischen (I) zwei Königskegeln finden (s. noch Izgin, Col. I, 4; IV, 9), wäre etwa ein phonetisches Komplement zum ersten *d̄ar(i)o* zu sehen. Möglich, dass die Gruppe = „der Könige König“, also dass X hier etwa = *rōm* oder *ōm* wäre. Nur ist zu bedenken, dass dies in Jerabis III, 2 gewiss durch Kegel + 2 Kegel ausgedrückt wird. (Zu analogen Gruppen vergleiche die von Menant und Messerschmidt veröffentlichte Inschrift von Alexandrette, Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1898, 5 p. 48 Z. 3, wozu wieder Kirtschoglu Z. III und Jerabis III, 5 zu vergleichen.) Ob nun *d̄ar(i)ōm-d̄ar(i)o* oder *d̄ar(i)o-d̄ar(i)o* zu lesen, in jedem Falle stimmt die Lesung zu den oben p. 445 erwähnten phonetischen Komplementen.









Von dem Zeichen ¹⁾ habe ich in Hittiter p. 30 A. 5 gezeigt, dass es mit = ϵ' wechselt und dass es mit $\epsilon + \epsilon$ dahinter = $\epsilon + \epsilon + \epsilon$ (= *daa*) = „Herr“ ist. Mein weiterer Schluss aber, dass Ideogramm für „Herr“ ist, braucht nicht richtig zu sein. Denn mit diesem Zeichen und ϵ ($\epsilon + \epsilon + \epsilon$) wechselt auch noch , das natürlich, auch gegen meine früheres ich an Sayce's anschliessende Annahme, mit = „König“ nicht identifiziert werden darf; kommen doch beide nebeneinander in einunddenselben Inschriften vor! Zum Wechsel dieser drei Zeichen miteinander vergleiche im Anfang der Inschriften II, III, V (IV) von Hamat: (s. o.) (?) ²⁾ hinter König dieses Landes; von Bar: (?) ³⁾ hinter: König von Tars-us, womit in Z. 8 f. derselben Inschrift zu vergleichen: von Tars-us, des ?, von Kilikien des (ϵ -) (?) ; von Andaval: Z hinter: ein ?-er König; von Ordasu: Z hinter: *Mudal*, von *Kommag-ano* oder der Kommagenier; von Bulgarmaden Z. 1 u. Z. 2: + (?) resp. hinter: der bez. des *Syennesis*; in der Legende des *Silwaššimi* (?) („Tarkondemos“) hinter: Dies (ist) *Silwaššimi* (?) , der tapfere (?) (oder: von (dem Lande) X); des Siegels Nr. 12 bei Wright, Empire of the Hittites, Plate XVI f.: Z hinter , wohl hinter: X, von (dem Lande) Y, oder: X, der tapfere (?); im Anfang von Jerabis I (unserer Stelle). Z hinter: König von dem starken *Kargamiš*; von Jerabis II: (?) Z hinter: *Mudal*, von *Kargamiš* ? der König, der ?-e ; in der Inschrift von Gürün Nr. II, 8: Z hinter: König von *K(a)m(?)m(a)n(?)d* d. i. *Hammanu* ⁴⁾ (?), dem Gebiet von Melitene; endlich im Anfang

1) Hierfür unten der Buchstabe Z.

2) So auch gegen Proceedings of the Soc. of Bibl. Arch. 20, vor p. 258, wie mir mein lieber Schüler Herr Küchler bestätigt.

3) So der Abklatsch.

4) Zu *Hammanu* statt des bisher üblichen *Kammanu* siehe vorläufig II R 9, 53 (: *Sura* in *Hamanu*) und III R 4, Nr. 1, 18 bei Rost, Untersuchungen, Tafel IV (*Sura* in *Hanigalbat*). Diese Stellen in Verbindung mit Tiglatpileser I Col. V, 34 (*Mitidia* in *Hanigalbat*) und dem Umstand, dass nach meiner Folgerung *Kam-* oder *Hammanu* das Gebiet von *Melidia-Malatya* ist, beweisen allerdings mit höchster Wahrscheinlichkeit,

von Maras Löwe:   hinter: der 2-e König von Furgum (oder Maras), der Fürst (?), eines Fürsten (?) 2-s Kind; und ganz parallel hiermit in Maras VI, 3:  mit dem oben besprochenen Zeichen X darüber =  + X + , anscheinend mit  dahinter, hinter: der Fürst(?), eines Fürsten(?) Sohn, der König. Hieraus ergibt sich, dass ϵ' - resp. $\epsilon'-\epsilon'$ fraglos mit  und Z (+ $\epsilon' + \epsilon'$) wechselt¹⁾, dass somit auch in Fraktin  (I)²⁾ als Titel des Götterherrn = resp. Z und , Titeln des Götterherrn (der flachen Hand; s. u.) in resp. Jerabis II, 3 und Jerabis I, 2 ist. Somit ist Z oder  das Ideogramm für *dei* = „Herr“. Da nun aber im Gegensatz zu  Z nie als phonetisches Komplement ϵ' hat, so schliesse ich, dass das Zeichen ebenso wie  = ϵ' das Wort *dei* phonetisch darstellt, also, da es nicht = ϵ' , = $\epsilon' + \epsilon'$ ist, somit  das Ideogramm für *dei* = „Herr“ ist. Hierzu siehe Hittiter p. 89 und zur Lesung von , ϵ' , unten p. 449. Statt *dei* ist *dei* ebensogut möglich. Nun ist es bemerkenswert, dass den Zeichen  oder  vor *dei*, auch wo dies eine Kasusbezeichnung hinter sich hat, nie eine solche folgt, im besonderen auch dann nicht, wenn dies als Nominativ charakterisiert wird. S. die oben genannten Stellen. Also ist es auf der einen Seite fraglos mit *dei* = „Herr“ grammatisch gleichberechtigt, wird aber auf der anderen Seite nicht als Nominativ oder Genitiv empfunden, wenn *dei* es wird. Daraus schliesse ich, dass *dear*(ϵ')o bez. doppeltes *dear*(ϵ')o = „König“ mit *dei* = „Herr“ zusammen ein Dvandvkompositum bildet. Vielleicht zeigt uns der kilikische Name *Σαδινναορρις*

dass gegen meine frühere Meinung *Sanigalbat* sich zum Teil mit dem Gebiet von *Maldia-Malatya* deckt. Was Belok s. Z. in dieser Zeitschrift Bd. 61, p. 565 ff. gegen mich vorzubringen hatte, war dagegen trotz seines sehr zuverlässlichen Auftretens nicht beweiskräftig, so wenig beweiskräftig, dass ich es seinerzeit nicht glaubte beantworten zu müssen. Dass er gegen mich im Recht war, zu beweisen, war er nicht im Stande. Übrigens mag *Sära* in Mektene mit heutigem *Siro* östlich vom Wege von Gergor nach Malatya identisch sein.

1) Gewiss wird man mir auch zugeben, dass die angeführten Stellen eine ungefähre Identität für die Bedeutung des Königskegels und des Doppelkegels fraglos einholen lassen und dass ich darum Gelehrten wie Hommel und anderen, die in dem letzteren nach wie vor ein Zeichen für „Land“ erkennen wollen, während sie dem einfachen Kegel eine Bedeutung „König“ zubilligen, mit Recht eine Kenntnis der Inschriften und damit die Kompetenz, hittitische Fragen zu diskutieren, abspreche.

2) So klar auf der Heliogravüre bei Chantre, *Mission en Cappadoce* Pl. XXIII.

(s. Hittiter p. 91) neben armenischem *Sariaster*, dass dieses Dvandvskompositum auch noch später, nachdem an die Stelle von *dei dei* + *ar(o)* = *der* (= armen. *ter* „Herr“) getreten war, fortbestand. Vermutlich drückt eine Verbindung von „König“ und „Herr“ die Herrschaft über Land und Stadt aus, und vielleicht entspricht in der Bilingue des *Silkuastimi* (?) - „Tarkondemos“ „König (-König) + Herr“ in der hatischen Legende einem KÖNIG LAND STADT = „König des Landes und der Stadt“ der Keilschriftlegende (in einer dem Präarmenischen verwandten Sprache?).

Zu ⑥ = „Land“ = $\acute{p}(w) + \acute{t} + r$ = *watira* = armenischem *waṛ*, s. ZDMG. I. c. p. 456 u. 480 und Hittiter p. 99 ff. Zur eventuellen alten Endung *-aia* s. u. p. 455.

Zur Lesung von C als r s. u. die Erörterung zu ⑦. Möglich, dass es hier phonetisches Komplement zu LAND = *watira* mit dem Genitiv *watiraia* oder *watiraia*. Dann wäre *t'* dahinter = *da* = „Herr“. Also: „des Landes Herr“. Und dann wäre in Mar'sš Löwe Z. 8 in der parallelen Stelle das Zeichen zwischen *t'* und „Land“, = *dr* oder *id* (s. u.), = *id*, für *aia* d. i. „dieses“ oder als phonetisches Komplement zu einem *watiraia*. Indes gibt es nach Jernbis III, 4 (vgl. auch Bulgarmaden Z. 8) wohl ein Wort *dr-t'*, das an unserer Stelle und in Mar'sš Löwe I. c. Adjektiv zu LAND oder zum folgenden HERRSCHER sein könnte. Zu dessen eventueller Hieroglyphe s. u. p. 468 A. 2.

Zur Lesung *t'* von ② s. ZDMG. 48 p. 886 f., WZKM. X, 8 f. u. 16 ff., Recueil de travaux XVIII, 120 und zuletzt Hittiter p. 8 ff. Die Gründe für diese Lesung muss ich hier etwas präzisieren. Vollständig sicher ergibt sie sich jetzt aus Ordanu 2, wo X + ② nach Bulgarmaden 2 (und Mar'sš Löwe Z. 1, 2, 5 und 6) ein Landeaname ist und nach beiden Stellen entweder ein nordöstliches in Melitene zu suchendes Grenzland des Königreichs angibt oder mit *Areauia* (?), dem Gebiet von *Karkemis*, im Südosten und Kilikien im Westen und Südwesten zusammen dessen gesamtes Gebiet. Also ist X + ② = *Hati-Hati* oder *Melidia* oder dessen Gebiet *Hammanu*. Da es aber dies nicht sein kann, weil das letzte Zeichen dann = -n- sein müsste¹⁾, aber mit Zeichen für -n- nie wechselt, und das erste *K(a)m* (*H(a)m*) gelesen werden müsste²⁾, wofür in Z. 1 von Ordanu ja bereits der Hundekopf als Hieroglyphe vorliegt, bleibt als Lesung nur *Hati* oder *Melidia*, für ② also in jenem Falle die Lesung *t'*. Über die Lesung der Hieroglyphe X brauchen wir hier nicht zu reden. Ich vermute bis auf weiteres wie bisher, dass sie = *m(a)*, wenn sie nicht etwa *ka* zu lesen oder gar Ideogramm für *Hati-Hati* ist.

1) Für eine etwaige Lesung *m(a)n* ist natürlich das Zeichen viel zu häufig.

2) Dieses erste Zeichen der Gruppe als Ideogramm für *Hammanu* zu betrachten, verbietet sein Vorkommen in Jerabis (Wright, Empire of the Hittites, Tafel XII).

Zur Ligatur \S (= ursprünglichem $\S + \S$) + d = *arwai* = arm. *arkas* s. Hittiter p. 99 ff.

In *mī* hatte ich gleich im ersten Stadium meiner Entzifferung ein *mīo* = arm. *mī* = „ein“ vermutet. S. ZDMG. l. c. p. 478. Eine solche Bedeutung entsprach der damals schon z. T. beobachteten Häufigkeit dieses Wortes durchaus und heute, wo ein derartiges Wort von mir ganz ausserordentlich häufig nachweisbar ist, bleibt eigentlich gar nichts anderes übrig, als grade diese Bedeutung dafür anzunehmen. Was mir sie so lange unmöglich erscheinen liess, und mir dafür ein Adjektiv *imīd* (*emīo*) mit einer Bedeutung wie „gross“ aufzwang (Hittiter p. 97 f.), das ich auch da sah, wo ein so wichtiges Wort wie *Maā* = *Ma*, ein Beiwort der grossen Mutter vorlag, und das sich zu meinem Schmerze im Armenischen nicht recht nachweisen lassen wollte, war der alleinige Umstand, dass wir dies Wort in Mar'at Löwe Z. 4. hinter MANN anscheinend *ī-mī-d* geschrieben finden. Denn dort müsste nach dem Hauptprinzip der hatischen Schrift *ī* vor *mī* gelesen werden, und dies *ī* zur vorhergehenden Hieroglyphe für „Mann“ (im Nominativ) zu ziehen, schien unvereinbar mit dem durch andere Dinge feststehenden Armenianus der Sprache. Denn armenisches *air* = „Mann“ geht doch wohl auf *aro* (zu *air* geworden nach Analogie von *hai* = Vater), schwerlich etwa auf **ario* zurück (*d* am Nominativ nach Bulgarmaden Z. 2). Vergewenwärtigen wir uns aber, dass bei anderer d. h. genauerer Schreibung von einem *mī-t-d* ($\S/\S\uparrow$) hinter \S l. c. zwischen \S und Π eine Lücke geblieben wäre, die man stets vermeidet, und dass man in anderen Fällen, durch besondere Raumverhältnisse veranlasst, fraglos ein dahinter zu lesendes Zeichen vor ein anderes schreibt (in Hamat I, 1 Ω vor \S/Π , in Hamat II und III, 1 in demselben Ausdruck zwischen \S und Π unter \S ; in unserer Inschrift Z. 2 Ω vor Δ dahinter zu lesen u. s. w.), ■ kann jedenfalls nicht geleugnet werden, dass *ī-mī-d* für *mī-t-d* stehen kann und darum kehren wir zu unserer alten Auffassung von *mī-d* = „ein“ zurück.

Zur Lesung $\S + (\S)n$ für den Stierkopf (des Housrinds) s. m. Hittiter p. 79 f. Was ich dort als Vermutung gab, halte ich jetzt für sicher. Da der Stierkopf den Lautwert $\S +$ Lautwert des Eselskopfes hat, so kann der Eselskopf vor dem Stierkopf in Z. 3 nicht phonetisches Komplement hierzu, muss demgemäss wohl, weil hinter dem Nominativzeichen stehend, ein Wort für sich bezeichnen. Da er aber mit höchster Wahrscheinlichkeit eigentlich ein Lautzeichen ist, ■ kann dies nur ein kurzes Wort sein. Dazu würde aber eine Lesung *in* oder *n*, die man aus armenischem *en* = urspr. *esin* (= Stier) für den Stierkopf = $\S +$ Eselskopf erschliessen müsste, sehr gut stimmen. Dann *n*, wegen *noin* =

„derselbe“ vielleicht aus urspr. *ino*, ist im Armenischen der bestimmte Artikel und jedenfalls lässt sich gegen eine Deutung des Eselskopfes als Ausdruck hierfür überall dort, wo er ein Wort für sich bezeichnet, Nichts sagen. Dazu kommt nun noch, dass der Kopf des Wildstiers (s. u.) als Lautwert wohl den des Eselskopfes \vdash hat, und *enju* im Armenischen „junges Rind“ heisst.

Z. 2.

Das beschädigte Zeichen vor τ möglicherweise Vertreter des alten Zeichens für *dr* = späterem τ . S. u. p. 457 ff.




Von dem Zeichen $\hat{\tau}$ (s. m. Hittiter Tafel X) steht fest, dass es ausserordentlich häufig am Wortende vor einem anderen Worte steht. Da es nun ein sehr häufiges Zeichen ist (1½ Dutzend Male in Mar'sä Löwe)¹⁾ hielt ich es deshalb zuerst für irgend eine Endung, die sich an das der Nominativendung (und auch das der Genitivendung) verlustig gegangene Substantiv angehängt hätte (ZDMG. l. c. p. 290 f., 384), später für ein Zeichen zur Andeutung des Wortendes (Hittiter p. 70 f.) und suchte mein Gewissen durch allerlei Ausflüchte zu beschwichtigen, wo sich nicht leugnen liess, dass das Zeichen mit zwei anderen Wortbegrenzern (einem „Wortbeginner“ und einem „Worttrenner“) zusammen zwischen zwei Wörtern erschien (Mar'sä Löwe 2 oder gar Bulgarmaden 1). Indes diese scheinen doch sehr gesucht und daher verwerflich, wenn sich Besseres dafür finden lässt. Und das ist jetzt der Fall.

In Bulgarmaden Z. 1 im Anfang hat allem Anscheine noch unser Zeichen — denn ein anderes ihm nur sehr ähnliches dürfte doch wohl schwerlich vorliegen — vor sich den Wortbeginner! Also kann es nicht das Wortende, jedenfalls nicht allein, bezeichnen. Dahinter folgt *m*, dahinter ξ = „Mann“ = *aro*. Also bilden $\hat{\tau}$ und *m* zwei Wörter oder $\hat{\tau} + m$ ein Wort für sich oder sind sie beide oder nur das *m* phonetisches Komplement zur Hieroglyphe für „Mann“. Diese letzten zwei Annahmen schliesst aber der armenische Charakter der Sprache aus. Nun finden wir aber gewiss unser Zeichen in unserer Inschrift Jerabis I in Z. 4 zweimal mit dem Worttrenner vor sich, ebenfalls mit *m* dahinter, und dies kann nicht etwa phonetisches Komplement zum folgenden Zeichen sein, da dies (s. o.) *woj* zu lesen ist. Also gilt von Jerabis I, 4 dasselbe wie von Bulgarmaden Z. 3: Wir haben ein Wort $\hat{\tau}$ und ein Wort *m* oder ein Wort $\hat{\tau} + m$ anzunehmen. Und da nun diese Alternative bereits dreimal vorliegt, $\hat{\tau}$, wenn es einen Lautwert hat, ein sehr häufiges Wort bezeichnet, gerade aber *m* der Konsonant des sehr häufigen Wortes *mo* = „ein“ ist, so schliesse ich, dass

1) Eben diesem Zeichen erkennt Hommel eine Bedeutung „Sohn“ zu!

das Ideogramm für *mē*, und *m* an den drei genannten Stellen phonetisches Komplement dazu ist.


Zu (LAND)  + ADLER + ' = *Arz(s)awio(?)* s. WZKM. X, 11 ff.

Zu    = *Kargamiā* s. ZDMG. l. c. 275 f. u. 322 ff. und Reckendorf in der Zeitschr. f. Assyrl. XI, p. 29.

Zu  = *wajī* = „stark“ s. ZDMG. l. c. p. 480 und Hittiter p. 99 ff.

Zu  s. o. p. 445.


Über die Volute (ganz verschieden von dem Nominativzeichen und zu unterscheiden auch von mehreren ähnlichen Zeichen) siehe Hittiter p. 59. Sicher ist, dass sie, gewiss als Determinativ, über verschiedenen Zeichen steht, die Götter charakterisieren (siehe l. c.). Aber sicher scheint es auch, dass das Zeichen auch mit „König“ oder einem Attribut des Königs verknüpft wird. So bei Boghazköi dreimal, zweimal in einer Beischrift und einmal im Anfang der grossen Inschrift, alle drei Male in einem auf den König bezüglichen Text, unter der gefügten Sonnenscheibe über dem

Zeichen  (?) für „Herr“. S. Humann und Puchstein, Reisen in Kleinasien p. 65 f. Indes muss man hierzu bemerken, dass gerade der König von Boghazköi als Gott oder gottähnlich gilt. Dem ergibt sich aus der Beischrift vor dem Könige im Götterzuge (s. l. c. p. 58): darin als erstes Zeichen das für das Gottesdeterminativ gehaltene Zeichen, das, soweit die Beischriften vor den Göttern und Göttinnen noch deutlich, in allen von ihnen als erstes erscheint. Von anderen Stellen lässt sich Sicheres nicht sagen, so z. B. nicht von Jarabä II, 2, ob dort nämlich dies Zeichen¹⁾ mit nachfolgendem aus neun senkrechten Strichen bestehendem Zeichen²⁾, darnach *śd* (s. u.) und *Arz(s)awio(?)*, sich auf den König oder, was mir immer unwahrscheinlicher wird, auf den Götterherrn (= der rechten Hand) in Z. 8 bezieht. Diese Volute steht nun als Determinativ in Gärten I, 4 und II, 1 und 6 auch über dem Zeichen, das man wegen der Beischriften bei Boghazköi (vgl. aber Mar'as L. 1 u. 51) als die Gotteshieroglyphe betrachtet, muss also, falls dies mit Recht geschieht, eine der höchsten denkbaren Würden bezeichnen, nämlich eine, die eine göttliche in sich schliessen kann. Wenn nun der Götterherr in Hamat I—III, in Bulgarmaden Z. 8 (und


1) Dem der menschliche Kopf mit phonetischem Komplement *s'* vorhergeht, vielleicht — *mardio* — armenischem *mardī* „kriegerisch“, weil „Mensch“ im Armenischen — *mard* — älterem *mario*.








2) Wohl — *ammanio* — armen. *amman* d. i. „berühmt“, weil *ten* — 9 im Armenischen auf **amman* zurückgeht. S. Hübnermann, Armenische Grammatik I, p. 420 und p. 450 f.

in Gürün II, Z. 2?) „die grosse VOLUTE“ heisst, so kann man sich versucht fühlen, in dieser Volute statt in dem vielbesprochenen Zeichen bei Boghazköi die Gotteshieroglyphe zu finden. Jedenfalls spricht Nichts dagegen. Wollte man einwenden, dass ja die Volute



bei Boghazköi (s. o.) an drei Stellen über dem Zeichen  (?) = „Herr“ erscheint, die sich auf den König beziehen, so wäre dagegen einfach daran zu erinnern, dass die bisher allgemein als solche geltende Gotteshieroglyphe gerade in Boghazköi auch vor dem Könige im Götterzuge steht. — Über die Aussprache dieses Ideogramms, falls = „Gott“, lässt sich nur eine Vermutung aussprechen, die sich nicht auf die Inschriften stützt. Im Armenischen heisst Gott *astuats*. Nach Stephanus von Byzanz s. v. *Adava* aber scheint *Ὀτασος* ihm als höchster, wenigstens aber als ein kilikischer Gott gegolten zu haben. Man kann darin das armenische *astuats*, eventuell für älteres **astuatsō*, sehen. Zum Anfall von *so* in griechischem Munde s. z. B. *Adava* bei Xenophon = späterem *Ἰβέρα*, *Ἀπαδος* in Phoenicien = *Arwad*.

Zur Hieroglyphe für „Herrin“ oder „Königin“ s. Hittiter p. 142 und 158. Dort erklärte ich sie für die für „Königin“;

weil sie in Fraktin vor der Göttermutter der Hieroglyphe  vor dem Götterherrscher entspricht und ich hierin lediglich eine Variante der Königshieroglyphe sah. Nun aber ist dies (s. o.) die Hieroglyphe für *dei* = „Herr“. Daraus folgt, dass unser Zeichen eher „Herrin“ als „Königin“ bedeutet. Ist *k(d)* in Jerabis III, 2 hinter dieser Hieroglyphe phonetisches Komplement hierzu statt zum folgenden Widderkopf (vielleicht = *ahōio* oder ähnlich zu armenischem *ahōtan* = „Vorkämpfer“) müsste man wohl bei meiner älteren Auffassung bleiben. Denn *ahōi* heisst im Armenischen „Königin“¹⁾.

In dem  ähnlichen Zeichen habe ich früher einen Ausdruck für *gur* oder *mar* gesehen, weil ich in einem dem Zeichen  ähnlichen Zeichen +  in Mar'aš Löwe die phonetische Gruppe für *Mar'aš-Markaš* oder *Gurgum* sah. Dies bedarf aber der Berichtigung. Allem Anscheine nach ist  ein Ideogramm für ein rühmendes Adjektiv, sodass das dem Zeichen  ähnliche Zeichen allein = *Markaš* oder *Gurgum* wäre. Ist somit unser Zeichen  hinter „Herrin“ oder „Königin“ mit diesem identisch, was Jerabis III, 8 sehr nahe legt, aber nicht erfordert, so hätte es eine ähnliche Aussprache. — Weil nach meiner Meinung  = *gur* oder *mar* war, darum hatte ich C, das ihm in Bulgarmaden 1 (vgl.

1) Man beachte wohl, dass hier *k(d)* als phonetisches Komplement entweder hinter KÖNIGIN oder HERRIN oder vor dem Widderkopf steht und dass „Königin“ im Armenischen = *ahōi* + *hōi*, „Widder“ aber *hōi*!

Z. 8, wo ihm das mit C wechselnde  folgt?) und in Bor 2, dagegen nicht in Andaval 1 folgt und darum von mir für ein phonetisches Komplement dazu gehalten wurde, als r gedeutet. Nach dem oben Bemerkten verliert diese Deutung eine ihrer Stützen, ist aber durch den Wechsel von  = f(d)r und X + C in zwei Fällen (s. Hittiter p. 92 f. und p. 103 f.) nach wie vor gesichert.

Möglich bleibt eine Identität unseres Zeichens in Jerabis I und III mit dem in Mar'aß und weiter mit dem in Bulgarmaden, Bor und Andaval durchaus und darum dessen ungefähre Lösung *mar'kaß* oder *gurgum*. Möglich bliebe es sogar, dass bei alledem C wirklich in Bulgarmaden und Bor phonetisches Komplement ist. Da das Zeichen in Jerabis I und III ein Verhältnis des Königs zur grossen Mutter bezeichnet, *margarr* aber im Armenischen = „Prophet“ ist, so liesse sich unter der nicht unmöglichen Voraussetzung, dass das Ideogramm für „Prophet“ zugleich *Mar'kaß* bezeichnete, weil das hatische Wort für Prophet nur ungefähr so wie *Mar'kaß* lautete oder der, dass *Mar'kaß* aus *Mar'kar* + (nicht-hatischer) Endung ñ des Nominativs entstanden wäre, ein r als phonetisches Komplement zum Ideogramm für *Mar'kaß* wohl denken.

Zur flachen Hand als einem Götterideogramm s. bereits meine Hittiter p. 184 f. Mittlerweile bin ich, wie bereits Zimmern in dieser Zeitschrift o. p. 172 ff. mitgeteilt hat, zu noch bestimmteren und präziseren Resultaten gelangt. Da die Faust mit dem Daumen nach oben (!) ein Ideogramm der Götterharrin ist, wie die Beischrift vor deren Bild bei Boghazkoi (und wohl auch bei Fraktin) lehrt, so muss die, wenn mit ihr zusammen, vor ihr in den Inschriften auftretende flache Hand (s. unsere Stelle, Kirtschoghlu 1 f., Mar'aß Löwe 1 f.; Ordesu 1 f., Bulgarmaden 1 f., Bor 2) den Götterherrn bezeichnen. In der That hat nun aber an unserer Stelle und in Jerabis II, 8 diese dasselbe Attribut, und zwar „Herr“ *xar' ašōyru* wie der Götterherr bei Fraktin (s. o. p. 448), und in Ivriz I, 1 erscheint als eine Bezeichnung für ihn eine Hieroglyphe, in der wir nach der Form der Fausthieroglyphe in Mar'aß Löwe 8 zu urteilen, eine Handhieroglyphe erkennen müssen. Sie ist beiläufig — dies zu Zimmerns Rezension l. c. p. 172 — mit dem in Z. 2 ibidem erscheinenden Zeichen für „gross“  nicht identisch. Zur Lesung *Sanda* im Nominativ s. Hittiter p. 69 f. u. 153 f. Sie gründet sich darauf, dass 1. die flache Hand in Ivriz I, 1 im Nominativ als phonetisches Komplement  = a, u (und u?) hat; 2. *Tr(o)kha*, *Sanda* und *Rō* schon wegen ihrer Häufigkeit in Personennamen zu den Hauptgottheiten der Kilikier bez. Hatier zählen; 3. *Sanda* später der Name des kilikisch-kappadokischen Herakles war, aber wenigstens in Kilikien zwei Götter, den Götterherrn und den Kriegsgott, zu einem verschmolzen, deckt; 4. der hatische Götterherr auch der Gewittergott ist, *sand*, *sant*, *sandi* und *santi* aber im Armenischen den „Blitz“ bezeichnen. Ich vermutete also, dass ein Name *Sanda*

ursprünglich nicht der Name des Kriegsgottes, sondern der des Götterherrn war. Eine schöne Bestätigung hierfür ist nun, dass in allen grösseren Inschriften aus Jerabis, in allen Inschriften aus Hamat, in der grossen Löweninschrift von Mar'āš, also in zahlreichen grösseren Inschriften, in denen fraglos der Götterherr oder dieser und die Göttermutter genannt werden, auch der Kriegsgott nicht fehlt, ja auf den Amuletten fast allein erscheint, dagegen in den verhältnismässig grossen Inschriften von Bulgarmaden und Bor, von Königen von Kilikien, nur je zwei vertreten sind. Also scheint schon zur Zeit ihrer Urheber in Kilikien der Götterherr den Kriegsgott absorbiert und sein Name, der mit der flachen Hand bezeichnete, dessen Namen verdrängt zu haben. Und in der That nennt sich der König von Bor den „Sohn“ (*štr*) des mit der flachen Hand bezeichneten Gottes, des *papa* oder *baba* d. i. „des Vaters“, während sonst als Vater der Könige der Kriegsgott gilt. Wann sich der König der „Schalen“-inschrift, vermutlich der Enkel des Königs von Bulgarmaden, den Sohn des grossen (!) *š* (*š*) nennt, wie in älterer Zeit der Kriegsgott heisst, und neben ihm keine anderen Götter nennt, so ist das vielleicht ganz analog zu erklären: Die Funktionen des Kriegsgottes gingen in Kilikien auf den Götterherrn über und mit dem *š-d* der „Schalen“-inschrift wäre der Götterherr-Kriegsgott gemeint. — Von einem Nominativ *Sanda* würde man einen Genitiv *Sandaia* erwarten können. Falls der oben genannte Genitiv *š-d-š*, eine Bezeichnung des Kriegsgottes, mit spätkilikischem, Gottesnamen wie *Sanda*, *Tr(o)kko* und *Rš* parallelem *la-* in Personennamen identisch ist (s. Hittiter 119, 126, 133, 150, 220, 226), könnte dies unsere Annahme bestätigen: *š-d-š* könnte für *iaia* stehn. Zweifelhaft muss bleiben, ob *LAND + r + d + š* in Mar'āš Löwe Z. 4 diese Genitivendung erweist. Denn man kann dies bis auf Weiteres sowohl *wašr- d-š* = „dieses Landes“ als auch *wašraia* = „des Landes“ lesen (s. o. p. 449). Dagegen dürfte in Bulgarmaden Z. 1 und 4 und in Bor Z. 3 ein Genitiv *Khlik-d-š* also *Khlikaiā* von einem Singular *Khlika*, also mit der Endung *-aiā*, sicher vorliegen. Vermutlich hängt die armenische Genitivendung *ai* hiermit zusammen.

Die Zeichen > < können keinen Lautwert haben, da sie auch an den beiden Seiten und zwar von länglichen Zeichen stehen (Jerabis 4f.). Es ist nicht sicher, ob sie besagen, dass ein Zeichen Ideogramm ist, oder doch, obwohl Lautzeichen, ein ganzes Wort vertritt (wie *𐎠* = *š*, nach den Schriftprincipien auch = *šai* = „Herr“, s. B. Bor 4), oder ähnlich wie | C als Worttrenner fungieren. Ihrer Wirkung nach thun sie dies jedenfalls. Denn sie finden sich stets an der Wortgrenze.

Zu *𐎠* = *š* für *šai* „Herr“ s. oben p. 449.

Zur Fansthieroglyphe für die Götterherrin siehe bereits Hittiter

1) S. ZDMG. 48, 458 und Zimmern Ib. 52, 173.

p. 137 und oben p. 454. Die Lesung bis jetzt unbekannt. Ganz provisorisch kann man, um nur eine Lesung zu haben, *Thamā* oder *Pharna* lesen wegen *Ṭayvaxx* oder *Ḫavaxx*, der Gemahlin des *Šardaxx*, doch wohl = *Šanda* mit armenischer Kosewortendung -k. S. Hittiter p. 158. Sollte (s. u.) *Tarḫu* = *Trkko* der Name des hatischen Kriegsgottes sein, käme als Lesung provisorisch auch *Rō* in Betracht, da dieser Gottesname neben *Šanda* und *Tarḫu-Trkko* am häufigsten in den hatischen Personennamen erscheint. Der Anklang an *Pāa* wäre dann aber gewiss rein zufällig. Der Name *Mā'a* = *Ma* bei Strabo ed. Müller p. 459, 5 und Stephanus von Byzanz = v. *Māstava*, geschrieben *m'* bei Boghazköi und Fraktin vor ihrem Bilde, und *m* resp. *m-a* in Bor Z. 2 und 8, wird nur ein Nebename und zwar ein eigentliches Appellativum und Kose- und Lallwort = „Mütterchen“ sein, so gut wie *papa* oder *baša* in Bor Z. 2 und 8 als Attribut des Götterherrn.

Der Wildtierkopf (nur so kann die Hieroglyphe nach Dr. Matschie in Berlin aufgefasst werden) bezeichnet hier das Verhältnis des Königs zum höchsten Götterpaar, wie in Mar'a Löwe Z. 1 (f) zum Götterherrn allein und ibidem Z. 8 zur Göttermutter allein. Ebenso unten in Z. 4, worüber unten zu der Stelle; so auch wohl auf dem Siegel oder Amulett bei Wright, *Empire of the Hittites* Plate XVI unten, vermutlich von *Mudal* von *Karkemīs* (dessen Name, = „Füllen“, durch den Pegasus dargestellt?). Ihm gehen an unserer Stelle Eselskopf und *š* vorher, folgen in Mar'a ll. co. *š* + *d*. Daraus darf man vor der Hand schließen, dass Keelskopf + *š* + *d* die Aussprache des Wildtierkopfes andeuten, also, da er den Wildtier selbst vertritt, das Wort für „Wildtier“ im Hatischen = Lautwert des Eselskopfes + *š* + *d* gewesen wäre. Nach p. 450 f. oben also etwa (*š*)*nšd*. Damit kann man armenisches *šnju'* = „junges Rind“ vergleichen. Zur eventuellen Kodung *u'* oder *l* wäre dann *t'at'* neben *t'at'* = „Tatze“ zu vergleichen. — „Wildtier“ des Götterherrn und seiner Gemahlin heisst der König, weil jener als Stier*, diese als *šāmuš* vorgestellt ward (Hittiter p. 135). Ganz analog heisst er unten (und in Jerabis II, 4) Hund des als Hund dargestellten Kriegsgottes. — Zur Abbildung des Wildtiers — mit nur einem Horn — vgl. seine Darstellung in den assyrischen Skulpturen, wovon sie aber nicht abhängig zu sein braucht. S. E. Schrader in den Sitzungsberichten der Kgl. preuss. Akad. XXXI, vom 16. Juni.

Zu *mio* = „ein“ s. o. p. 450 f.

Z. 3.

Zum Zeichen hinter $\sqrt{\quad}$ und vor C s. auch Jerabis III, 2, 8 und 4. Die syntaktische Verbindung im Folgenden ist nicht in jeder Beziehung sicher. Aber offenbar haben wir wegen der 2 zweimal

in derselben Reihenfolge erscheinenden Ideogramme zwei parallele Ausdrücke. Weiter bezieht sich, wie auch Z. 4 lehrt, wegen des sonst nur vor und nach Götterhieroglyphen gebrauchten Wortbeginners davor und darnach die Hieroglyphe für „Frau“ (?) offenbar auf eine Gottheit, also scheint es auch sicher, dass die beiden parallelen Ausdrücke beide besagen: „der so und so der Gottheit so und so“. Da nun erst hinter ihnen der Kriegsgott erscheint, der, wo er sonst mit dem Götterherrscher oder der Götterherrin zusammen erwähnt wird, als dritter in der Götterrangordnung sofort hinter ihnen kommt, so scheint es ausserst naheliegend, die beiden parallelen Ausdrücke auf das vorhergenannte Götterpaar zu beziehen, also wohl den ersten auf den Götterherrscher, den zweiten auf die Götterherrin.

Möglich dass *r-d* statt = *aricio* = „des mannhaften“ phonetisches Komplement zum vorübergehenden Ideogramm ist.

Die Endung des folgenden Wortes wird hier durch ' (also Vokal + Vokal), weiterhin wohl durch *i* angedeutet. Daher meine provisorische Lesung *io*. Indes könnte an der genannten Stelle das *i* auch phonetisches Komplement zum folgenden (*i*)*n* sein oder jedenfalls zum vermuteten bestimmten Artikel gehören.

Zum Eselskopf = (*i*)*n* für *in(o)* = „der“ s. o. p. 450 f.

Zum Stierkopf = *d(i)n* = o. ibidem.

Zu ' *-d* = „ich“ s. die o. p. 445 genannten Stellen.

Das Zeichen hinter X (hinter U) und vor (über) J habe ich früher mit U , von mir gelesen (*d*)*r*, identifiziert; mit Recht und zugleich mit Unrecht. Aus Mar's Löwe Z. 1 f. und 5 ergab sich mit absoluter Sicherheit, dass in der Gruppe für „König“ U mit C = *r* wechseln kann. Das Gleiche gilt vielleicht von zwei Gruppen in Jerabis I, 1 und Mar's Löwe Z. 8. S. o. p. 449. Andere Fälle der Art übergehen wir, da der erstgenannte unanfechtbar ist. Also müsste U = Vokal + *r* oder *r* + Vokal sein. Nun aber tritt U fraglos als Zeichen einer Genitivendung in Bor 1 an *Tars* = „Tarsus“ an (das ebenfalls im Genitiv ibid. Z. 8 zweimal ohne U erscheint). Ähnlich in anderen Fällen. Also müsste es eine hatische Genitivendung *-r* geben. Nun findet sich im Armenischen ein *r* im Genitiv von Pronominibus und daher glaubte ich in dem hatischen Genitiv *-r* einen weiteren Beweis für den Armenismus des Hatischen zu besitzen. Indes es war wenigstens auffallend, dass das *r* sich im alten Schriftarmenisch nicht an Substantiven zeigte. Dieser Anstoss ist jetzt beseitigt. Denn es giebt trotz der Genitivendung U und trotz dessen Lautwert *-r* in den Inschriften kein Genitiv *-r*. Denn: in Jerabis I figuriert in Z. 4 f. das in Rede stehende, dem Zeichen U ähnliche Zeichen als Zeichen für ein Genitivsuffix; offenbar eine Variante dieses Zeichens in Jerabis II findet sich verhältnismässig

zahlreich auch in Jerabis III; aber daneben kommt dort in Z. ■ und 4 ein anderes Zeichen vor, dessen Identität mit  absolut nicht gelungnet werden kann. Also sind in diesem Zeichen zwei ursprünglich verschiedene Zeichen zusammengefallen. Also hat es auch zwei Lautwerte und wenn es darum sicher auch -r- zu lesen ist, braucht die Genitiyendung  darum doch nicht -r- zu sein. Dass sie so nicht gelesen werden darf, liesse sich ohne Hilfe des Armenischen wohl erweisen, wenn sich zeigen liesse, dass dasjenige von den beiden Zeichen = späterem  in älteren Inschriften, das nicht am Genitiv erscheint, die Lesung -r- hat. Das ist nicht möglich, wenn es auch sehr nahe liegt, in  in Jerabis III, 4,  in Jerabis I, 1 zu sehen, falls hier C mit  zusammengehört, und noch näher, dass X (das andere der beiden in  aufgegangesenen Zeichen) +  hinter dem Zeichen Y in Jerabis III, 2 mit ihm zusammen XY-r in Z. 4 ibidem und Y-r ibid. in Z. 5 entsprechen, also  mit r wechselt, nicht aber das am Genitiv gebrauchte Zeichen. Da sich unten für das Zeichen eine Lesung *ś* als Aussortet wahrscheinlich ergeben wird und  vor X-Y-r in Jerabis III, Z. 4 statt = *mio* = „ein“ zu sein, auch noch als phonetisches Komplement zu Y gehören könnte, also dass Y die Aussprache *mī-śa-r* haben könnte, so möchte man dies Wort in *m'.*  in Bulgarmaden 2f. wiederfinden, das dann dort resp. hinter „Herrscher“ und „König“, wie in Jerabis III, 2 hinter „König“ als Adjektiv fungierte. Wenn diese Kombination richtig ist, wäre die Lesung des  am Genitiv sicher nicht (*ś*)r. Aber auch ohne Hilfe des Armenischen lässt es sich auf andere Weise zum Mindesten sehr wahrscheinlich machen, dass  am Genitiv nicht = -r- ist. Denn widrigenfalls hätte das Hatische ein Genitivsuffix, das es, ohne die Bedeutung irgend wie zu nuncieren, nach Belieben an den Genitiv anhängen konnte. Somit ist es das Wahrscheinlichste, dass  am Genitiv nicht = -r-, sondern nur ein anderer graphischer Ausdruck für die oder einen Teil der Genitiyendung ist, also, da diese in den zahlreichen uns bekannten Fällen stets nur aus Vokalen, *ī* oder *ā*, besteht, einer Kombination dieser Vokale entspricht, also etwa = *ī + ā* oder = *ā + ī* ist. Nun entspricht dann aber in Jerabis III, 2 ein *śā* oder *śī + „gross“* (s. n.) als Attribut des Kriegsgottes offenbar dem *ī-ā-ī + „gross“*, dessen Attribut in Hamat I—III und der „Schaleninschrift“, also dass eine Lesung *śā* oder *śī* sicher zu sein scheint. Da man bei unvollkommener Schreibung eines nur aus Vokalen bestehenden Wortes, wie sie hier vorliegen würde — vgl. auch Jerabis I, 8 hinter der Hieroglyphe des Kriegsgottes — gewiss eher einen Kasusvokal als einen Stammvokal ignorieren konnte so deutet diese

letztere Schreibung eher auf *id* als auf *di* hin. Wir dürfen darum in Adjektivhieroglyphen mit diesem Zeichen als phonetischem Komplement im Nominativ (wohl Jer. II, 2 (s. o. p. 452), wohl auch Hamat I—III, IV, Z. 1) Adjektive auf *-io* = arm. *i* sehn und in Hamat V, 2 mag *i-d* hinter dem Zeichen phonetisches Komplement dazu sein. — Möglich nun, dass bereits in Jerabis I das Zeichen für *id* mit dem für (*d*)*r* zusammengefallen ist. Dann könnte es an unserer Stelle dem *r* an der vorhergehenden Parallelstelle entsprechen. Beachtenswert ist hierfür, dass beiden *d* folgt. Dass ■ mit diesem zusammen phonetisches Komplement zum vorhergehenden Zeichen ist, ist durchaus nicht sicher, ebensowenig sicher wie dass *r* + *d* an der Parallelstelle so aufzufassen ist.

Über das folgende Ideogramm mit Wortbeginner davor und dahinter s. bereits oben p. 456 f. Jedenfalls muss es wegen seiner zweimaligen Isolierung, die nur an der der Götterhieroglyphen ihr Analogon hat, eine verehrungswürdige Person irgend einer Art, am Wahrscheinlichsten natürlich eine Gottheit bezeichnen. Der Ausdruck, von dem das Zeichen ein Teil ist, bezieht sich nach p. 457 oben wohl auf die Götterherrin. Es scheint nun nicht schwer, in der Hieroglyphe eine, vielleicht eine hockende, Frau zu erkennen.

Ob die grosse Ähnlichkeit mit dem Zeichen \downarrow = *d* zufällig ist? Ob dies eigentlich ganz skizzenhaft einen Mann darstellt und von dem Worte *aro* = „Mann“ seinen Lautwert *d* hat?? „Frau“ im Armenischen *kân*, aus älterem *gînâ* oder *genâ*, mit dem Genitiv *knoj*. Armenisches *t* in *târ* = „Herr“ im Hattischen noch *d*, *Adâa* bei Xenophon = späterem *Tüava* (vgl. assyr.-vannisches *Mitidu-Mitidia* = griechischem *Μελιτ-η(ν)*, heutigem *Malatia*; oder griechische Volksetymologie nach *μελιτ-ος*?) und griechisches *σ* für älteres hattisches *s* in *Nhais* und *Pwphais* (s. Hittiter p. 129 u. 225) legen es nahe, dass im Hattischen die armenische Verschiebung der Media zur Tenuis noch nicht, also auch bei *g* noch nicht vollzogen ist. Dazu würde armenisches *Kunts-i-k* stimmen, falls es auf hattisches *Gunsî* (Hittiter p. 116) zurückginge. Somit mag *knoj* im Hattischen etwa noch *genoya* (s. Hübischmann, Armen. Studien p. 89) entsprechen. Indes ist auch armenisches *gagat'n* (vielleicht aus *gagat' + n*) = „Scheitel, Schädel“, das an assyr. *kaškadu* oder babyl. *gagadu* = „Kopf“, vielleicht auch speziell der obere mit Haaren bedeckte Teil des Kopfes, jedenfalls stymologisch = hebr. קדקד = „Scheitel“, merkwürdig anklängt, zu berücksichtigen.

Zur Endung *io* des folgenden Wortes s. o. p. 457.

Zum Eselskopf = (*š*)*n* s. o. p. 450 f.

Man könnte sich durch Z. 5, wo, wie hier, *i* + (*š*)*n* vor einem bestimmten Tierkopf steht, versucht fühlen, die beiden Zeichen, oder wenigstens das letzte, (*š*)*n*, mit diesem Kopf als dessen phonetisches Komplement zu verknüpfen. Indes das verbietet gewiss der parallele Passus im Anfang von Z. 3.

Zur schräg aufwärts gerichteten Hand mit zwei sichtbaren Fingern s. bereits o. p. 454f. Schon in Hittiter p. 134ff. hatte ich darin eine Gotteshieroglyphe erkannt, aber mit Unrecht die eines Vaters oder einer Mutter des Götterherrn (s. p. 139 und Tafel II, Nr. 13). Ich stützte mich hierfür auf Ivriz I, 2f., wo ich in „einem grossen Sohn“ dieses Gottes den Götterherrn von Ivriz sah. Allein es ist wegen des vorhergenannten Syennesis jedenfalls das Nächstliegende, in diesem den grossen Sohn zu sehen und, wenn sonst wenigstens Syennesis nur als kilikischer Königstitel nachweisbar ist, demgemäss in diesem Syennensis den König, von dem die Inschrift herrührt, zu erkennen. Und nun heisst der König der Inschrift von Fraktin in der That der Sohn dieses Gottes, und nennt sich der König von Jerabis III (s. Z. 8) und der der „Schalen“-inschrift Sohn des grossen (s. u.) mit ihm identischen *Id-* (ZDMG. 48, 458 und Zimmern *ibidem* oben p. 173 gegen Hittiter p. 40 und 145 und Tafel I, β N. 1). Also beweist Ivriz I gewiss Nichts für meine frühere Annahme. Der Charakter des mit der Hieroglyphe bezeichneten Gottes ergibt sich zunächst aus seiner Stelle in der Götterreihe. Hier, in Jerabis I, sahen wir ihn an dritter Stelle hinter dem Götterpaar an der Spitze. In Jerabis II stand die Hieroglyphe für ihn in der Lücke am Ende von Z. 3 oder (was wahrscheinlicher) am Anfang von Z. 4, wie der Hundekopf in Z. 4 rechts beweist (s. u.), ward also der Gott hinter dem Götterherrn (und der Götterherrin?) genannt. In Gürün II, 2 finden wir ihn ebenfalls hinter diesen beiden (resp. durch Dreizack und Faust bezeichneten) Gottheiten. Da mit höchster Wahrscheinlichkeit die schräg aufwärts gerichtete Hand mit zwei sichtbaren Fingern ausser dem Daumen nur eine Variante des Zeichens ist (wie auch die mit drei Fingern ausser dem Daumen; zu den ganz analogen Varianten des Zeichens für „gross“ s. u.), so wird wohl der Gott in Maras Löwe jedenfalls an zweiter, wenn nicht schon an erster Stelle hinter dem Götterherrn und nachher sofort hinter bez. unmittelbar vor der Götterherrin genannt. Nach p. 458 unten heisst er der grosse *Id-* oder *Id-*. Der grosse *Id-* aber erscheint in Hamat I—III, Z. 9 bez. 2 an dritter Stelle nach vorheriger Nennung des ersten Götterpaares. Daraus ergibt sich als fraglos, dass er der zweite dem Range nach unter den männlichen, der dritte unter den Göttern überhaupt ist. Nun aber erscheint in Gürün I, 4 und II, 6 als zweite Gotteshieroglyphe hinter dem Dreizack, der des Götterherrn, die des Gottes auf dem Hunde direkt hinter der Götterherrin bei Boghazkoi; hat diese Hieroglyphe in Jerabis III, 4 als Ausdruck für ein Attribut des mit ihr bezeichneten Gottes einen Speer(?), wie der grosse *Id-*, d. i. aber der Gott mit der schräg aufwärts gestreckten Hand, in Hamat II. co.; hat diese ebendort in Jerabis III, 4 als Attribut ein Werkzeug, vielleicht eine Art Keule oder ein Beil oder einen Spaten, das auf einer kürzlich von Hayes Ward veröffentlichten Siegel- oder

Amulettinschrift¹⁾ der Gott mit der schräg aufwärts gestreckten Hand als Hieroglyphe²⁾, in der rechten Hand hält. Daraus schliesse ich, dass der dritte in der hatischen Götterhierarchie der Gott mit dem Beil hinter der Götterherrin bei Boghazköi ist. Und nun wird verständlich, warum hier in Jerabis I, 3 und II, 4 und wohl auch in Gürün II, 2f. (wie auf dem eben erwähnten Siegel oder Amulett?) ein Hundekopf das Verhältnis des Königs zu diesem Gotte bezeichnet. Der Hundekopf vertritt einen Hund. Der Gott hinter der grossen Göttin aber steht auf einem Hunde und ist ein Hund, wird als Hund dargestellt. Vgl. Amulett 15 und 16 und auch 11 bei Wright, *Empire of the Hittites*, Plate XVII², vielleicht auch eine bisher unveröffentlichte „Stele“ aus der Nähe von Angora (Mitteilung Hilprechts) mit einem Altar, vielleicht mit Hundekopf darauf, zwischen zwei sitzenden Figuren. Und wie der König ein Wildtier des als Stier dargestellten Götterherrn (Hittiter p. 165) und der als *δαμαλις* gedachten Göttermutter (s. ibidem) (s. o. p. 456) ist, so ist er ein Hund des Hundegottes! Aus dem Gesagten erhält jetzt, dass der hatische Kriegsgott und Herakles in den Inschriften auf den hatischen Siegeln und Amuletten mehr als irgend ein anderer Gott erscheint, in voller Gestalt auf dem Hunde, als Hund, unter dem Bilde eines Hundekopfes, bezeichnet durch die aus- und zwar in den Königsinschriften stets aufwärts gestreckte Hand mit 2(—4) Fingern und durch sonstige Hieroglyphen, die wir hier nicht zu erörtern haben. S. z. B. Wright, *Empire* Plate XVII¹. — Sein Name ist uns unbekannt. Vielleicht, aber unwahrscheinlicher Weise war es *Sanda* (s. o.), falls dies nämlich nicht der des Götterherrn war. Die bedeutsame Rolle, die er nach dem oben Bemerkten im hatischen Pantheon spielt, lässt darauf schliessen, dass sein Name in hatischen Personennamen besonders häufig erscheint. Wenn darum nicht *Sanda*, würde wohl *Tarhu-Trkho*³⁾ vor Allem als Name für ihn in Betracht kommen. Da im Armenischen *durgn* „Töpferrad“ heisst und dies wohl mit *τρίγων* = „laufen“ zusammenhängt, somit im Armenischen eine damit verwandte Wurzel mit der Bedeutung „laufen“ vorhanden gewesen sein könnte, so könnte man dann in der einen Hieroglyphe für den Gott — Unterleib mit zwei schreitenden Beinen oder zwei Beine in laufender Stellung (Jerabis III, 4 und Beiköi) — ein Rebus sehn. Indes scheint es vorläufig mindestens ebenso wahrscheinlich, dass die Hieroglyphe ihn kompendiarisch als Krieger auf dem Marsche oder im Kampfe darstellt.


1) S. Plate XV von Vol. IX des *American Journal of Archaeology*. Einen Abdruck davon verdanke ich der Güte Hayes Wards.

2) Die erste Hieroglyphe vor ihm auf dem Amulett oder Siegel direkt unter der bespr. Handhieroglyphe in Mar'd Löwe Z. 2!

3) Die Varianten, verschiedenen Schreibungen und Aussprachen: *Tarhu-gö* (ägyptisch), *Tarhu* (assyrisch), *Tarho*, *Tarhu* und *Turho* (griechisch) lassen auf eine ältere Aussprache *Trgho* oder *Trkho* für den Nominativ schliessen.

Da es nicht sicher ist, ob Hieroglyphen für Götter- und Personennamen wenigstens im Genitiv je ein phonetisches Komplement haben, so ist — wahrscheinlicher, dass *šd* hinter der Hieroglyphe für den hatischen Kriegsgott ein Wort für sich, also wohl sein Attribut *šd* mit dem mutmasslichen Genitiv *šadā* (s. o. p. 455) bezeichnet, als eine Genitivendung des Götternamens.

Oben (p. 461) mussten wir annehmen, dass der Hundekopf (genauer der eines grossen Hundes, einer Dogge) einen Hund (bez. eine Dogge) vertritt, also mit dem hatischen Worte für Hund (oder speziell Dogge) wiederzugeben ist. Aber im *Recueil de travaux* XVIII, 117 schlossen wir aus der Inschrift von Ordasu (von Madal-von Kommagene), dass das Zeichen *kām* zu lesen sei, also wegen des armenischen *gamp'ṛ* = „Dogge“ nur den ersten Teil eines hatischen Wortes für „Hund“ bezeichne (ibid. p. 119). Hierfür könnte man das in unserm Texte ihm folgende *m* anführen, das sich ja an und für sich als dessen phonetisches Komplement auffassen liess und früher auch so von mir aufgefasst worden ist. Aber Jerabis II, 4 mit *m-t* vor dem Hundekopf könnte dafür angeführt werden, dass das *m* *mō* = „ein“ andeutet, wenn allerdings eine Schreibung *m-t* eher auf einen Genitiv *mōio*, als auf einen dann auf das folgende HUND bezüglichen Nominativ *mō* hindeutet. Wie dem auch sei, müsste, denkt man, eine von unsern beiden Folgerungen falsch sein: Entweder, so scheint es, bezeichnet der Kopf einen „Hund“ und dann nicht *k(ā)m*, trotz der Inschrift von Ordasu, oder nach dieser *k(ā)m* und dann nicht „Hund“. Indes schliesst sich Beides nicht mit Notwendigkeit an. Warum sollte nicht ein und dasselbe Zeichen 1. „Hund“ oder „Dogge“ und 2. im Rebus den ersten Teil des Wortes dafür bezeichnen? Jedoch löst sich diese Schwierigkeit noch einfacher. Das Zeichen in Ordasu, das die Lesung *kām* haben soll, ist nicht mit dem in Jerabis I und II vollkommen identisch. An diesem sieht man eine aus dem Munde heraushängende Zunge, an jenem nicht. Es ist daher möglich, dass wir darin verschiedene Zeichen mit verschiedenen Bedeutungen, das eine mit der Bedeutung „Hund“, das andere mit der Lesung *kām* zu sehen haben. Hieraus würde sich nach p. 447 und p. 461 oben für Gürün II, 3 ergeben, dass dort im Anfang, falls dort zweimal ein Hundekopf zu lesen ist, das eine Mal der von Jerabis I und II, das andere Mal der von Ordasu zu lesen ist. — Unser Hundekopf scheint der einer Dogge zu sein. Man könnte also, da er ohne die Zunge in Ordasu *kām* zu lesen ist, als Lesung dafür wegen des arm. *gamp'ṛ* eine ähnliche, nach den für das Verhältnis zwischen Hatisch und Armenisch gültigen Gesetzen zu konstruierende, Form, also etwa *ghamp'sir* vorschlagen (*ps* wird, scheint es, im Arm. wenigstens auch zu *p*). Aber ich glaube, dass wir sogar die Identität beider Zeichen und gleiche Lesungen für Jerabis I und II und Ordasu annehmen dürfen. Es ist ja bekannt, dass im Armenischen *r* am Ende der Nomina

öfters auf *n* zurückgeht (so z. B. in *cunr* = „Knie“ = *γόνυ*, *gonu*). Andererseits steht armen. *r* öfters für älteres *n*. Möglich wäre es daher, dass „Dogge“ im Hattischen **ghannu* gehiessen hätte, und dass daraus *g(h)annr* entstanden wäre und daraus, nachdem sich zwischen *n* und *r* ein Lippenlaut *b* entwickelt hätte, später aus uns unbekannten Gründen *gamp^r*. — In Jerabis II, 1 folgt dem Hundekopf  = *-n-*. Das ihm folgende Zeichen hat sonst nie ein phonetisches Komplement vor sich. Entweder dürfte *-n-* daher ein Wort für sich, also wohl den Artikel (a)n(o) darstellen oder ein phonetisches Komplement des Hundekopfes sein. Dann hiesse Hund im Hattischen X + *n(-)* und wir hätten armenisches *šun* aus älterem **šun* aus älterem **kušn* heranzuziehen und dann hätten wir für die varifizierenden beiden Hundehieroglyphen in Jerabis und Ordasu doch verschiedene Lesungen anzunehmen. S. n. p. 465 f.

Z. 4.

Dass die Handhieroglyphe zu Anfang von Z. 4 eine Götterhieroglyphe bezeichnet, scheint aus dem Parallelismus des darauffolgenden Passus und des mit einem Tierkopf abschliessenden oben in Z. 3 zu folgen. Eine Identität mit der in Marāš IV (siehe Humann und Puchstein, Reisen in Kleinasien, Tafel XLVIII Nr. 6) scheint sehr unwahrscheinlich, ebenso mit Nr. 10 auf Tafel III unserer Hittiter.

Über die Hieroglyphe für „Frau“ s. bereits o. p. 459.

Zum folgenden Zeichen, vielleicht einem Speer, s. bereits auf p. 460. Da dies Zeichen in Izgin Col. IV, 1 neben dem Sichel-schwert(?) steht, in Jerabis III, 4 aber, neben einem schwer definierbaren Gegenstande, jedenfalls aber wohl einer Waffe, und sicher einem von dem Kriegsgott getragenen Werkzeug (s. o. p. 460 f.), ebenso wie dieses ein Attribut des Kriegsgottes bezeichnet, da endlich der König sich ebensowohl als SCHWERT seines *l-ā(-f)* bezeichnet, wie als SPEER (Hamat V, 2 (bis?); Jerabis III, 4), so wage ich die Vermutung, dass alle drei Werkzeuge genau das bedeuten, was sie darstellen, nämlich respektive Speer, Schwert und Beil(?). Der König hiesse also der Speer des Gottes so und so. In Jerabis III, 4 hiesse er „der Speer des Kriegsgottes, des Speers, des . . .“. Es liegt darum nahe, vor dem Speer oder in der Lücke vor Z. 4 den Kriegsgott zu suchen. Vielleicht haben wir in unsrer Stelle ein Pendant zu dem Passus in Z. 2 f. mit zweimaliger Nennung des Götterpaares. Möglich, dass in der Hieroglyphe vor FRAU(?) eine oder die Frau des hattischen Herakles zu sehen ist, etwa die zweite der beiden Frauen auf dem Doppeladler hinter dem Kriegsgotte bei Boghazköi¹⁾. Dass diese ihrer Stellung hinter ihm entsprechend mit ihm zusammengehören, bezeugt eine mir von Hilprecht mitgeteilte unveröffentlichte Amulettinschrift mit dem Doppeladler

1) Die erste hat als Hieroglyphe wohl die Faust mit dem Daumen unten.

zusammen mit einer Hieroglyphe für ihn. — Zur Lesung des Speers, dass ihm in der Schaleninschrift resp. š-š und š-š^1 , in Jerabis III, 4 wohl als phonetisches Komplement zu ihm, nicht zur vorhergehenden Beinhieroglyphe gehörig, š vorhergeht, in der Schaleninschrift wohl im Nominativ und in Hamat I—III, Z. 3 resp. 2 im Genitiv š und in Jerabis III, 4, sowie in Jerabis IV š folgt. Daraus scheint eine Aussprache ($\text{š} + \text{š}$) $\text{š} + \text{š} [+ ?] + \text{š} + \text{š}$ zu folgen. Möglich, dass š-š-ša (oder š-š) dahinter in der Schaleninschrift auch als phonetisches Komplement dazu zu gelten hat. Dann hiesse „Speer“ im Hattischen ($\text{š} + \text{š}$) $\text{š} + \text{š} [+ ?] + \text{š} + \text{š} + \text{ša}$. Mit armenischem $\text{aštar} = \text{„Speer“}$ liesse sich dies Wort garnicht und auch das erste nur schwer vermitteln. Doch könnte aus einem *aštar-aštar geworden sein; vgl. $\text{tash} = 10$ aus *dekm . Aber aštar ist der Entlehnung aus dem Persischen verdächtig. (Hübischmann, Armen. Grammatik I, p. 102).

Zu $\text{š}^2(-m) = \text{mio}$ s. o. p. 451 f.


Zu š mit phonetischem Komplement (-š) = waš s. die o. p. 445 genannten Stellen.

Das folgende Zeichen, eine Handhieroglyphe, habe ich noch in Hittiter p. 184 ff. (s. Tafel II Nr. 12 hinten) für eine Götterhieroglyphe gehalten (doch vgl. schon die Anm. zu Col. II ibidem), so auch die ganz ähnliche Hieroglyphe im Folgenden (ibidem Nr. 18). Das war irrig. Denn der mit dieser jedenfalls identischen Hieroglyphe in Jerabis II, 7 folgt das Zeichen =š ; ebendies aber auch einer davon doch nicht gut zu trennenden Hieroglyphe in Jerabis III, 2 (cf. ibid. Z. 4 gegen das Ende!); ebenso aber auch ferner, jedenfalls als phonetisches Komplement, der dieser Hieroglyphe ausserordentlich ähnlichen Hieroglyphe für „gross“, š^3 , in Hamat V, 4. S. dessen Varianten Hittiter Tafel VI unter Nr. 1! Daraus müssen wir schliessen, dass die Handhieroglyphe vor dem Wildtierkopf in Z. 4 von Jerabis I sogut wie die darnach folgende vor dem Kreuz identisch mit dem Zeichen für „gross“ ist. Das ist die einfache Lösung von einer Unzahl von Schwierigkeiten, mit denen sich allerdings sicher Niemand ausser mir bis zur Erschöpfung abgequält hat. Und nun dient dem zweierlei zur Bestätigung. 1. Darnach hiesse der hattische Kriegsgott in Jerabis III, 2 der grosse š-d (vgl. Jerabis V bei Wright, Empire Plate XXII) und das stimmt zu anderen Thatsachen. S. o. p. 458. 2. In Inschriften, wo sich die in Rede stehende Handhieroglyphe findet, findet sich unser Zeichen für „gross“ (Hittiter, Tafel VI) nicht, und umgekehrt! — Wir haben somit jetzt drei Fälle, in denen der Hieroglyphe P = „gross“ š folgt. Also hat dies jedenfalls

1) Das könnte aber, anstatt phonetisches Komplement zur folgenden Hieroglyphe, = eso (edso) = „ich“ sein.

2) Hierfür im Folgenden P.

als phonetisches Komplement zu gelten und, da *m-s* ein Synonym von *P* ist, ja nach Hamat I, II und III, 2 Passus hinter den Königsnamen (s. o. p. 446) in Hamat II, 2 mit höchster Wahrscheinlichkeit mit *m-s* wechselt, nach Hamat I, 2 und Ivriz I, 2 aber als phonet. Komplement im Nominativ *i* hat u. s. w., so betrachte ich seine Lesung *medai*, = armenischem *meti*, nunmehr als sicher. Also die Hieroglyphe für „gross“ eine Handhieroglyphe wie die für die höchsten Götter, wie auch für ein Wort für „Herrscher“ oder dgl. in Ordasu Z. 2 und Mar’as Löwe 2 und 6 (s. Hittiter, Tafel III Nr. 10). Vgl. auch Izgin Col. IV letztes Fach. Stellen die Handhieroglyphen die Götter als die grossen, mächtigen dar?

Ist vielleicht die Hieroglyphe  (s. Tafel VI, d. Nr. 2 meiner Hittiter) = *waši* = „stark“ auch ursprünglich eine Handhieroglyphe? Vgl. Izgin II, 2 v. u., Ivriz I, 2 u. Bulgarmaden 1!

Zum Wildtierkopf s. o. p. 456. Da diesem zweiten Wildtier nachher ein zweiter Speer folgt und das dazwischen stehende Kreuz (s. u.) irgendwie Etwas zum Ausdruck bringt, das das Verhältnis des Königs zum Kriegsgott kennzeichnet, so laufen offenbar Wildtier, Kreuz und Speer dem Wildtier, dem Hunde und dem Speer im Obigen parallel und wenn wir uns dann hinter dem zweiten Speer sicher in der Titulatur des Vaters des Königs befinden, so scheint es selbstredend, dass die Attribute davor, die denen des Königs der Inschrift in Z. 2 ff. parallel laufen, nur mehr summarisch als diese, entsprechende Attribute seines Vaters sind. Vgl. nun namentlich die ganze Inschrift von Bor, auch Bulgarmaden 1f., Jerabis II, 1, 4 und 6f. und wohl auch Mar’as Löwe Z. 1f. gegenüber Z. 8f. mit ganz analoger Struktur!

Zu  (*-m*) = *miš* s. o. p. 451f.

Zu  mit phonet. Kompl. (*-s*) s. die o. p. 445 gen. Stellen.

Zur Handhieroglyphe = *medai* s. o. p. 464f.

Zum Kreuz s. schon oben. Es findet sich ausser auf dem Amulett Nr. 18 bei Wright, Empire Plate XVI f. sonst noch in Jerabis III, 2 fast unmittelbar vor der Hieroglyphe des Kriegsgottes, auf dem p. 460 f. erwähnten Siegel oder Amulett vor dem hatischen Kriegsgotte unter einem Hundekopf (s. o. p. 461), der wieder unter einer Hieroglyphe für ein Attribut des Kriegsgottes, — schwerlich = der o. p. 460 f. besprochenen Beinhieroglyphe, steht, hinter dieser Hieroglyphe auf dem Amulett 14 bei Wright, Empire Plate XVI f., also dass es klar ist, dass = ein Attribut dieses Gottes ist oder aber auf ein Verhältnis des auf dem Amulett oder Siegel davor stehenden Königs zu ihm Bezug nimmt. Nun ist das Kreuz in unserer Inschrift ganz parallel mit dem Wildtierkopf, wie die resp. ihnen vorhergehenden Wörter zeigen. Also wird es ein Verhältnis des Königs zu einer Gottheit, demgemäss zum Kriegsgott, andeuten, also parallel dem Hundekopf oben in Z. 3 stehn. Und nun finden wir das Kreuz gerade unter dem Hundekopf auf dem o. p. 460 f.

erwähnten Amulett! Vgl. nun Jerabis II, 6, wo hiernach das Kreuz in der Titulatur des Vaters (!) des Königs dem Hundekopf in der Titulatur des Urhebers der Inschrift entsprechen wird!

š-n hinter dem Kreuz mag ein Wort, vielleicht einen Genitiv Pluralis auf *šm*, mag aber auch zwei Wörter *š-n* und *miš-* = „sin“ repräsentieren. *š-n* = *šuno* = „Hundes“? S. o. p. 462 f.

Zum Späer s. o. n. 463f.

Für den Namen des Vaters bleibt nach dem obigen nur *š-t-(š)n* oder, wie auch geordnet werden kann, *t-š-(š)n* übrig, falls nämlich, was sicher erscheint, das Zeichen hinter *ſ ů* = „Sohn“. Siehe unten. Darin ein *šm* zu sehen, legt der armenische Personennamen *šm-š* „Stierchen“ nahe. Auffallend wäre nur, dass man diesen Namen nicht ideographisch, nämlich nach Analogie von *Mudal-* (bezeichnet durch Mann + Füllenkopf oder geflügeltes Pferd resp. Füllen (?); s. n. p. 456) und *Tšagar-Sa(n)gar* (?) (Mann + Kaninchenkopf; Bulgarmaden 1; „Schalen“inschrift⁴⁾) durch Mann + Stierkopf wiedergab.

$$Zu \text{ (diamond)} + \text{Adler} + \text{ (square)} = \text{Arz(s)cuio (?) s. WZKM. X, p. 11 ff.}$$
$$\text{Zn} \rightarrow \text{Zn}^{2+} + 2e^- \quad \text{E}^\circ = +0.76 \text{ В.}$$

Zu **¶ 17** // = *Kargamiz* s. die o. v. 445 genannten Stellen.

Z. S.

Zu ♣ = wajs' s. die o. p. 445 genannten Stellen.

Zur Königshieroglyphe s. o. p. 445.

$$Z_a \cup = \{a\} \text{ p. 457 ff.}$$

Zur Volute, vielleicht = „Gott“, a. o. p. 452f.

Zur Hieroglyphe für „Königin“ oder besser „Herrin“ s. oben p. 458.


Zur Hieroglyphe  s. p. 458 f.


Zu $\cup =$ (a. s. o. p. 457 ff.


Zum folgenden Ideogramm mit phonetischem Komplement \ast
 \ast '-t-t(d) = armenischem estr = „Sohn“ s. Hittiter p. 92 f.
 und Tafel IV. Nr. 18.


Wegen des $\text{𐤀𐤁} = \text{exp}(\text{b}^{\text{h}}, w)a(i) =$ „Kind“ in Z. 5 könnte man einwenden, dass erst davor die Titulatur des Vaters zu Ende sei und darum das Zeichen hinter 𐤀𐤁 nicht „Sohn“ bedeuten könne. Aber durch Marʿaš VI, 3 und Marʿaš Löwe Z. 1 (Hittiter p. 92f.) wird es doch fraglos, dass $\text{𐤀𐤁} + \text{𐤁} = \text{𐤀𐤁} + \text{c}$ ein

1) Auf die Möglichkeit, dass der hebräische Name *Sa(n)gar(a)* einen armenischen *šagar* (š-a-Stamm) = „Kaninchen“ entsprechen könnte, machte schon Beckendorf in Z. f. Assyr. XI, 88f. aufmerksam.

Synonym von  = *zap(bh, w)a(i)* ist, also dass uns in Z. 5 ein „Kindes-Kind“ begegnet. Daraus folgt aber, dass vorher der Enkel des Urhebers, davor aber irgendwie das Wort „Kind“ oder „Sohn“ genannt worden ist. — Weiter könnte man — d. h. der Mann der Zukunft, der sich nach mir in die Inschriften eingraben wird — mir entgegenhalten, dass in Jerabis II, 6, wo nach meiner eigenen Behauptung p. 465 die Titulatur des Vaters des Urhebers der Inschrift zu erkennen sei, ein Zeichen stehe, das dem ähnlich sei, in dem wir eine Hieroglyphe für „Sohn“ sehen und nun behaupten, da jenes dies nicht bedeuten könne — denn erst in Z. 7 komme *š-p(a)* = „Kind“ —, so könne auch das Ähnliche in Jerabis I, 5 nicht diese Bedeutung haben. Aber die Zeichen sind doch nur ähnlich. Und dem in Jerabis II ist die in Rede stehende Hieroglyphe in Jerabis I nicht so ähnlich, wie das Zeichen für *šd* ebendort. Wegen der Eigennamen *Euphrosyne* und *Sariaster* (s. o. p. 448 f.) kann man im Auge behalten, ob eine ältere Form für armen. *ustr ast(e)r* (noch älter *astur*?) war, die erst nach *dustr* = „Tochter“ zu *ustr* geworden wäre.

Zum vermutlichen „Sichelschwert“  s. o. p. 468. Eine ältere Form der Hieroglyphe in Hamat V, Z. 2. Vgl. die grosse Inschrift bei Boghazköi Z. 1 und die Skulpturen ebendort. Das Sichelschwert hier in Jerabis I nur in der Titulatur des Urhebers der Inschrift (oder: nur erhalten), in Jerabis II auch in der seines Vaters. S. dort Z. 4 und 6.

Das folgende Zeichen , wie hier auch sonst in Verbindung mit dem Sichelschwert. S. Mar'aš Löwe Z. 4 f. und Mar'aš III, Z. 2. *š* phonetisches Komplement dazu nach unserer und den genannten Stellen. *m* dahinter dreimal ebendort gerade in Verbindung mit dem Sichelschwert. Daher wahrscheinlich zu deuten: „das Schwert der *š*“s“. Möglich aber, dass *m* *mto* = „ein“ zu lesen.

Zum Wort *š-t'* s. zunächst Jerabis bei Wright Plate XX ('-š-t') und Izgin Col. IV, Fach 8 (*š-t'-t*). Ferner findet sich das erste Zeichen in der „Schalen“-inschrift in Mar'aš IV mit *š'* dahinter, in Bulgarmaden 2 mit *š* davor, lässt also eine Lesung *š-t'* als möglich denken. Nun aber steht dieses Zeichen an 2 dieser Stellen in engster Verbindung mit einem Zeichen (Hittiter Tafel III, Nr. 5 und Tafel V unter *β* Nr. 11), das wir mit dem in Jerabis bei Wright Empire Plate XX vor '-š-t' stehenden identifizieren müssen und an unserer Stelle lesen wir hinter *š-t'*  (= ') + wohl eben jenem hier dem Nominativzeichen sehr ähnlichen Zeichen. Also wird das erste Zeichen in der Schaleninschrift wohl '-š-t'-(*š*) zu lesen sein. Nach Bulgarmaden 2, der Schaleninschrift und der kürzlich von Hayes Ward im American Journal of Archaeo-

logy 1898 p. 163 veröffentlichten Siegelinschrift¹⁾ bezeichnet das Zeichen hinter $\delta\text{-}\epsilon$ und ∇ jedenfalls einen Herrscher über ein Gebiet, also wird $\delta\text{-}\epsilon$ ein Adjektiv dazu sein. Dessen Ideogramm scheint nach dem Obigen das erste Zeichen in der „Schalen“inschrift zu sein und dies könnte einen Zweig vorstellen. „Zweig“ heisst im Armenischen *ost* = älterem **osdo* und dgl. Möglich daher, dass das dem Ideogramm entsprechende Wort *ost(o)* oder *osdi(o)* zu lesen ist.

Die folgende Volute ist, wie schon oben bemerkt, nicht mit dem Ideogramm für „Gott“ oder Ähnliches, noch auch mit dem Nominativzeichen, noch auch mit einem vielleicht für *Hati* zu verwechseln. Die Identität mit dem Halbkreis — die ich noch in meinen Hittitern (s. Tafel III, Nr. 5 und Tafel V β , Nr. 1, wo allerlei nicht zusammengehöriges zusammengetragen ist) nicht erkannt hatte, ergibt sich aus den oben genannten Stellen, wo beide wohl mit dem Adjektiv $\delta\text{-}\epsilon$ ($\text{-}\epsilon$) verknüpft sind, und speciell aus der dort genannten Siegelinschrift, der Schaleninschrift und Bulgarmaden, wo beide das Königs Verhältnis zu resp. Kilikien, *Arzauz* (?) und *Kargamiš* ausdrücken. Diese Volute (= Halbkreis) findet sich neben der anderen niedrigeren Volute = Gott (?) und dem Nominativzeichen \bigcirc in Hamat I—III, 1 und Bulgarmaden (s. dort für die beiden ersten Zeichen Z. 2 und 8), der Halbkreis neben der niedrigeren Volute in Jerabis II. Endlich findet man die Hieroglyphe für *Hati* (?) in Andaval 1 neben dem Nominativzeichen und vielleicht in Fraktin neben der (ursprünglich) niedrigeren Volute. Die vier Zeichen sind also, so ähnlich sie einander in verschiedenen Inschriften sind, von einander zu trennen. In meinen Hittitern ist mir, wie Tafel V β , Nr. 1 zeigt, eine genaue und reinliche Scheidung noch nicht gelungen²⁾. — Die oben genannten Stellen ver-

1) Seiner Güte verdanke ich einen Abdruck auch dieser Inschrift.

2) Vielleicht auch jetzt noch nicht. Freilich, dass und wo die ersten drei zu unterscheiden sind, scheint mir jetzt festgestellt. Und dass das ähnliche Zeichen in Andaval 1 von allen dreien zu trennen ist scheint auch sicher. Aber die Beischriften von Fraktin bereiten mir immer von Neuem Schwierigkeiten: Die Volute über der Hieroglyphe für „Harrin“ oder „Königin“ scheint sicher — der an entsprechender Stelle in Jerabis I, 3 und 5 und Jerabis III, 8, also — „Gott“ oder irgend einem Ausdruck für eine sehr hohe „Würde“. Davon scheint aber das ähnliche Zeichen vor der Göttin verschieden. Wiederauf-

spricht die Analogie dafür, dass die Volute über dem ersten ∇ = „Herr“ vor dem Gotte mit diesem identisch ist. Aber die zwei Beischriften und der Anfang der grossen Inschrift von Boghazköi sowie Kalkstein Z. 2 (mit der Volute =

„Gott“ (?) über ∇) legen es sehr nahe, dass sie auch mit dieser Volute identisch ist. Sind also die vier Voluten bei Fraktin identisch, also dass rechts von Gott und Göttin resp. zu deuten wäre: „Des Landes Herr, *Sanda* (?), der Herr“ und „des Landes Herrin (?; les *f* (?), *Pharna* (?), die Mutter (*m* = *Ma*), die Herrin“? Die Richtigkeit dieser Annahme vorausgesetzt, fele die wichtigste Stütze für

langen dafür eine Bedeutung wie „Herrscher“. Nun hat das Zeichen in Jerabis I, ■ als phonetisches Komplement vor sich ' in der Schaleninschrift gegen den Schluss — denn so ist wohl gegen Hittiter p. 85 zu ordnen — 4, in Jerabis bei Wright l. c. Plate XX hinter sich wohl ' und in der Schaleninschrift im Anfang, wo es hinter dem o. p. 467 f. besprochenen Zeichen erscheint, vielleicht 𐎗 = *p'* (d. i. *p*, *δ*, *w* und ähnlich) oder *w*, falls dies nicht mit dem folgenden Zeichen zusammengehört. Nun haben wir

aber Hittiter p. 99 ff. ein hatisches, pseudoidiographisch 𐎗 (+ 𐎗) geschriebenes *arwaš* = armenischem *arē'at* erschlossen. Wir halten es daher vor der Hand für möglich, dass wir in dem hohen Bügel = Halbkreis, statt in 𐎗, dessen eigentliches Ideogramm zu sehen haben.



In dem folgenden Zeichen muss man wegen des Folgenden wohl den Namen des Grossvaters sehn.

Zur Hieroglyphe „Hand mit Messer“ mit phonetischem Komplement *t'*, = *h(a)t'* = *hat* in armen. *hat-on-el* „schneiden“, als Ausdruck für *Hatio* = armenischem *Hay* = „Armenier“, siehe WZKM. X, 17 f. und Hittiter p. 2 ff. Nach Feststellung des Armenismus unserer Inschriften kann man meiner Ansicht nach über dessen Lesung nicht mehr zweifelhaft sein. Neuerdings hat allerdings Jernand, der von den Inschriften Nichts versteht, trotzdem aber als „Fachgenosse“ mitreden zu dürfen glaubt, behauptet, die Hieroglyphe sei gar keine Hand mit Messer, vielmehr mit Bohrer oder Grabstichel oder dgl. (*gimlet or style*) und könne darum nicht den Begriff „schneiden“ darstellen. Vielleicht sieht sich dieser Hittitologe einmal den Anfang der Inschrift V (IV) von Hamat in der neuen Veröffentlichung von Rylands (Proceedings of the Soc. of Bibl. Arch. 1898 vor p. 268) an. Ich glaube, dass er dann seine Behauptung zurücknehmen wird. Das Instrument in der Hand dort kann nur ein Messer sein und übrigens pflegt man Grabstichel oder Bohrer beim Gebrauch nicht so zu halten, wie das Messer in der Hieroglyphe von der Hand gehalten wird. — Die Schreibung *h(a)t'(-t')-t* deutet eher auf einen Genitiv als auf einen Nominativ. Den Nominativ *Hatio* pflegt man *h(a)t'(-t')-d* oder *h(a)t'-t-d* oder *h(a)t'(-t)* zu schreiben (Hamat IV, 1; Maras Löwe III. 4 u. 7; Izgin Col. 8, Z. 5 f.; Jerabis II, 2 u. 8).

die Annahme, dass die Volute in Andaval Z. 1 einen Landesnamen, nämlich *Hati* bezeichnet. Dann hindert Nichts, darin ein Adjektiv zum vorhergehenden oder folgenden *š-r* = „König“ zu erkennen und demgemäß im folgenden *t'*

oder in diesem und dem vorhergehenden 𐎗 (= *dr* oder *td*; s. o. p. 457 ff.) phonetische Komplemente zu diesem Adjektiv. Nun kennen wir wohl ein Adjektiv (*dyr-t* (s. o. p. 449). Vielleicht ist also die Volute von Andaval die Hieroglyphe dafür. Was ist von dem ähnlichen Zeichen in Belgarapaden Z. 5 (vor ' *š* (*dyr* (oder *td*) *m*, vielleicht = *Asorim* = der Assyrier) zu halten?

Zu  + r = *š-r* = „Sohn“ s. Hittiter p. 92f. und oben p. 466.

Zu  = *š-j(w)(d)(-š)* = „Kind, Sohn“ = armenischem *ar-a-k* siehe ZDMG. 48, 279; 282f.; 397; 458 und Hittiter, p. 92f. Mit *i* am Ende, falls in Marāš Löwe Z. 1 das *i* hinter  zum Vorhergehenden statt als phonetisches Komplement zum Folgenden, oder das hier folgende *i* als phonetisches Komplement zur Hieroglyphe für „Kind“ statt zum folgenden *(š)n* gehört. S. o. p. 459 u.

Zum Eselskopf = *(š)n* s. o. p. 450f. und p. 459 u.

Zum folgenden Tierkopf s. o. ibidem.

Zu *m-š* (wozu jedenfalls zu ergänzen) = „gross“, wenn nicht phonetischem Komplement zum vorhergehenden Tierkopf, s. o. p. 464f. Vielleicht folgte im Folgenden der Name des Urgrossvaters, zu dessen Titulatur der Tierkopf (hinter „Enkel“) bereits gehörte.

Das wäre eine philologische Erklärung von Jerabis I. Sie ist zugleich eine philologische Erklärung eines nicht unbeträchtlichen Teils von den übrigen Inschriften. Sie wird Manchem eine nicht geringe Enttäuschung bereitet haben. Diese würde noch grösser werden, wenn er es versuchen sollte, mit den oben errungenen neuen und den früher von mir veröffentlichten Resultaten ausgerüstet in die anderen grösseren Inschriften einzudringen. Eine Fülle überwältigender neuer historischer Thatsachen ist nicht darin niedergelegt. Aber wer konnte diese erwarten, der sich nicht der Erkenntnis verschloss, dass die Inschriften zumeist aus einer Zeit stammen, in der die hittitisch-hattischen Staaten eine selbständige Rolle nicht spielten und darum von erhebenden Kriegs- und Thaten Nichts zu berichten war. Die Inschriften geben uns genau so Viel und so Wenig, wie zu erwarten war. Sie lehren uns vor Allem immer klarer die armenische Sprache kennen, wie sie um 1000 v. Chr. aussah und überliefern uns Mancherlei von der Religion eines altindogermanischen Volkes. Sie geben uns aber namentlich durch ihr blosses Vorhandensein höchst wichtige Aufschlüsse über die Urgeschichte der Armenier und der Indogermanen überhaupt. Wenn das zu Wenig ist, den können wir leider nicht mit Viel mehr befriedigen.

Die arabischen Eigennamen in Algier.

Von

Albert Socin †.

§ 1. Man kann sich lebhaft vorstellen, dass die in ihrer ganzen Art von europäischen so verschieden klingenden und bald so, bald so ausgesprochenen Namen der Eingeborenen in Algier die französischen Civil- und Militärbehörden öfters zur Verzweiflung brachten. Es liegt daher nun, und zwar bereits seit einer Reihe von Jahren, ein Buch vor, das offiziell dazu bestimmt ist, wenigstens eine gewisse Einheit in der Schreibung dieser Eigennamen herzustellen. Auf dem Titel desselben steht: „Gouvernement général de l'Algérie. Exécution de l'art. 20 du décret du 18 mars 1888. Vocabulaire destiné à fixer la transcription en français des noms des indigènes, établi en vertu de l'arrêté de M. le Gouverneur Général de l'Algérie du 27 mars 1888. Alger. — Adolphe Jourdan, Libraire-éditeur. 1891“. Es ist ein stattlicher autographierter Band von 398 Seiten zu zwei Kolonnen; die Namen sind in arabischen Lettern und daneben in Transkription wiedergegeben: nach letzterer richtet sich die alphabetische Reihenfolge. Eine nähere Untersuchung des Buches schien mir von Nutzen sein zu können und interessierte mich zunächst im Hinblick auf die maghrebinischen Dialekte; ich durchging das Werk zunächst auf dem Lande, fern von litterarischen Hilfsmitteln¹⁾, lernte Manches daraus und möchte nun meine Eindrücke möglichst kurz wiedergeben, immerhin hoffe ich, dass meine Studien nicht ganz resultatlos sein werden²⁾.

§ 2. Im Allgemeinen erhält man, und zwar schon aus der Vorrede, die teilweise etwas ungeschickt ist, den Eindruck, als ob zur Lösung der Aufgabe nicht genug Sachverständige, d. h. Arabisten zugezogen worden seien; an solchen mangelt es ja doch in Algier glücklicherweise heute weniger als je! Schon was über die Abteilungen der 13 500 hier aufgeführten Namen p. VI der Vorrede

1) Namentlich fehlte mir zum Vergleichen Marcelin Beaudouin's Dictionnaire pratique arabe-français, Algier 1867, welches vortreffliche Werk auch manche Eigennamen enthält. Im Folgenden wird es einfach mit Beauvissier angeführt.

2) Die hier folgenden Bemerkungen wurden nach Art einer Grammatik in Paragraphen geteilt; es geschah Dies, um dieselben leichter citieren zu können.

gesagt ist, erregt Verwunderung. Es werden unterschieden: mit *pr.* (*prénoms*) männliche Personennamen; mit *f.* (*féminin*) „les noms de femmes“, also weibliche Personennamen. Alle andern, mit keinem Sigel aufgeführten Namen sollen „noms patronymiques“ sein. Beigefügt wird, dass auch Namen, die als „prénoms“ bezeichnet seien, eventuell „noms de famille“ werden können (wie z. B. im Französischen Louis, Henri). Im Wörterbuch sind freilich bloss relativ wenige Namen als „pr.“ aufgeführt; wer mit den Namen der Araber vertraut ist, weiss aber von vornherein, dass Familiennamen bei denselben zum mindesten eine ganz andere Rolle spielen als bei uns. Es ist daher kaum möglich, alle die im Wörterbuch mit keinem der obengenannten Sigel (besonders „pr.“) ausgezeichneten Namen als Familiennamen zu fassen, vor Allem nicht die zahlreichen mit *ab* (*أبو*) und *ben* (*بن*) zusammengesetzten. Auch dass die Regierung ihren arabischen und berberischen Unterthanen nun plötzlich, um sie den französischen Staatsbürgern gleichzustellen, Familiennamen octroyiert hätte, ist kaum anzunehmen. Jedenfalls sind wir daher eher geneigt, den grössten Teil der unbezeichneten Namen ebenfalls als persönliche, in diesem Sinne mehr als „prénoms“ — damit verbindet eben der Araber auch keinen rechten Begriff — zu betrachten, denn als Familiennamen.

§ 3. Was nun die Transkription¹⁾ betrifft, so ist dagegen, dass einige der arabischen Laute in der Transkription nicht mit einfachen Zeichen sondern mit zwei Buchstaben umschrieben wurden, in Rücksicht auf die Schwierigkeit der Erklärung solcher Zeichen vom praktischen Standpunkt Nichts einzuwenden. Zu bedauern ist nur, dass es den Verfassern des Wörterbuchs — wohl vom ästhetischen Standpunkt aus — unnötig erschien, solche einfache, zufällig durch Doppelkonsonanz bezeichnete Laute, in der Transkription als geschärft zu bezeichnen, z. B. „Nechad“^٢ نشاد p. 300; „Nedjar“ نجرار p. 301; „Fekhar“ فخر p. 142; vgl. auch „Benéchaoui“ بن الشاوي neben „Beneddif“ بن الصيف p. 41. Das Aufgeben der Doppelung ist vom sprachlichen Standpunkt ein schwerer Missgriff. — (Es ist übrigens, nebenbei gesagt, nicht zu klagen, dass auch sonst gelegentlich Unterdrückung der Doppelung eines Konsonanten vorkommt; man bemerke die Schreibung

1) Die dem Wörterbuch direkt entnommenen Wörter, welche also nach der in demselben üblichen Transkription angeführt sind, pflegen hier in „eingeschlossen zu werden; Wörter nach wissenschaftlichem System transkribiert, sind in Kursive-Schrift wiedergegeben. Was die arabischen Buchstaben betrifft, so ist die maghrebinische Unterscheidung von ف (*f*) mit unterem Punkt und ف (*f*) mit oberem Punkt, wie sie sich im Wörterbuch findet, nicht beibehalten worden, sondern die Zeichen sind durch في und في ersetzt worden.

„Omam ام“ Mutter, in zusammengesetzten Namen p. 317 ff., sowohl vor konsonantischem als vokalischem Anlaut.)

§ 4. Die Laute, welche dem Arabischen speciell angehören, im Französischen also nicht vorhanden sind, wurden, da das Wörterbuch speciell auf letzterer Sprache basiert, nicht besonders bezeichnet; es wird also kein Unterschied zwischen ح und ه, ج und ك, ت und ط und ق (siehe unten), ص und س in der Transkription gemacht. In Bezug auf die Vokale ist vor Allem hervorzuheben, dass die Quantität derselben, von der ja doch so vielfach der Ton abhängt, nirgends angegeben ist. Augenscheinlich wollte man bei den Leuten, für welche das Buch bestimmt ist, nicht nur keine Unterscheidungsgebe für fremde Laute voraussetzen, sondern denselben, so sehr Dies im Interesse der Sache gelegen hätte, auch nicht zumuten, etwas Neues zu lernen: man zog das Verharren auf einem niedrigen Standpunkte inbezug auf die Transkription dem Versuche vor, die Beamten dadurch, dass man höhere Anforderungen an sie stellte, zu erziehen; Gebildete von Postbeamten z. B. dürften von sich aus mit dem, was hier geboten ist, wenig zufrieden sein. Wenn z. B. p. 204 „Kara“ zugleich Transkription von كارع, قارع, كارة und قارة ist, so ist entschieden der Spielraum zu weit. Es bleibt nichts Anderes übrig, als zu vermuten, dass die Mitglieder der Kommission, welche die Transkription aufstellten, selbst ihrer Aufgabe nicht recht gewachsen waren, die darin bestand, sich in erster Linie auf den Boden des arabischen Lautsystems zu stellen. Dadurch, dass Dies unterblieb, kam eine Arbeit zu stande, welche Niemanden, am allerwenigsten die Araber, befriedigen kann, geradezu eine Bureaukratenarbeit, die den modernen Anforderungen in keiner Weise gerecht wird.

Nach unserer Ansicht wäre ein besseres Resultat erzielt worden, wenn man, von einem mehr wissenschaftlichen Standpunkt ausgehend, gewisse elementare Lautregeln voranzuschieben nicht unterlassen hätte. Dass beispielsweise ت heute wie ت gesprochen wird, wäre in der Einleitung zu erörtern gewesen; wenn „Bouteldje“ p. 84 einmal als Umschrift von بوتلجة, das andere Mal von بوتلجة erscheint, kann zweifellos der Verdacht entstehen, es lägen zwei verschiedene Namen vor. Am schlimmsten steht es beim ق, das bekanntlich einerseits als k der hinteren Gutturalreihe (k), andererseits (namentlich von den Beduinen) als g (ق) gesprochen wird. Es sind in der That zwei verschiedene Laute aus ق entstanden. Aber so wie bei einem niederdeutschen Herrn „Schulte“ und einem oberdeutschen Herrn „Schultze“ ist es doch nicht, denn der Wechsel der Aussprache ist heute noch lebendig; es hätte daher unserer Ansicht nach genügt, auf ihn hinzuweisen, statt so manche Namen doppelt zu bringen, z. B. „Bergoug“ برقوق p. 45 neben „Berkonk“

p. 46; in Bougandoura بوقندورة p. 65 neben „Boukandoura“ بوقندورة 70. Dadurch wird doch eben der Schein erweckt, dass verschiedene Namen vorliegen, während augenscheinlich bloss die Aussprache bald so, bald so ist. — Einige Bedenken erregt übrigens auch, dass so manche Namen einmal mit ك, das andere Mal mit ك geschrieben sind, z. B. p. 121 درك الجار „Derkeldjar“ neben درك الجار „Dergneldjar“; für „Kahlouche“ p. 202 wird كحلوش und كحلوش gegeben; neben „Kordoghli“ كرداغلي p. 230 (wohl = „Kurdensohn“) steht p. 281 „Kourdourli“ كوردورلي. Weniger von Bedeutung ist es, das س bald mit s, bald mit o (ç) umschrieben ist, z. B. p. 212 „Kerbouci“ كربوسي neben 218 „Kerbous“ كربوس, bisweilen sogar durch ss, z. B. „nafoussa“ نفيسة p. 302.

§ 5. Unter den Eigentümlichkeiten, die den Vokalismus der Sprache betreffen, erscheint auffällig, dass die sogenannten emphatischen Laute gemäss der Transkription des Wörterbuches in Algier so geringen Einfluss auf den Klang der Vokale ausüben, speciell, dass bei solcher Nachbarschaft der Vokal a meist mit e wiedergegeben wird; allerdings mag dieses e im Französischen als dumpfer Laut zu verstehen sein. Wenn wir den Buchstaben T aufschlagen, = finden wir p. 356 „Ta“ nach Obigem sehr natürlich als Äquivalent von ط und طا; sonst aber für ط (und ت) bloss vor ain, bisweilen vor ا, ر, ي, z. B. „Tarika“ طريكة p. 360 und im Worte طيب; von p. 361 an finden sich eine Masse anlautender ط in offener und geschlossener Silbe mit „Te“ transkribiert. Allerdings habe ich selbst im Marokkanischen (vgl. Zum Arab. Dialekt von Marokko, Abhdl. der phil.-hist. Classe der Kgl. S. Ges. der Wiss., Band XIV, S. 170, Z. 9) das Wort für Weg einmal fertig, das andere Mal tartig geschrieben; es ist also doch wohl nach f prinzipiell ein einfacher Schwalaut als möglich anzuerkennen. Dies trifft jedoch für den emphatischen Laut in geschlossener Silbe kaum zu; am wenigsten bei anlautendem ح, vgl. p. 386 ff.; an die durchgehende Richtigkeit von Transkriptionen wie „Sehba“ (ع) صهبا p. 348; „Sedreddim“ صدر الدين p. 342 ist schwer zu glauben. Hierher gehört auch, dass für بصباص p. 27 „Basbas“, p. 48 „Basbas“ geschrieben ist, als ob zwei verschiedene Wörter vorlägen! — Bei ك kommen so viele Verwechslungen mit ك vor (vgl. § 4), dass beinahe zu glauben ist, es werde ك nicht mehr als Guttural der hinteren Reihe gesprochen. Aber dass „Kelkal“ für كلكال und كلكاف, „Kelkal“ für كلكال und كلكال p. 209 und sogar „Kamar“ für قمر p. 210 („Mond“) gesprochen werde,

ist doch zu bezweifeln. Eine Einwirkung des Konsonanten auf die Vokalfärbung ergibt sich daraus, dass der Doppellaut *ai* nach *h* bewahrt wird, z. B. p. 209 „Kéicarli“ قيسرلي, „Kéichah“ قيساح, „Kéidoun“ قيدوم (vgl. § 20 b). Allerdings übt der aus *ai* entstandene Laut *g* (mit *gi* bezeichnet § 4) keinerlei Einfluss auf den folgenden Vokal aus, vergleiche p. 151 ff.; man findet „Gu“ für *gi* mit folgendem *g*, *g*, *g*; p. 162 ff. „Gu“ vor *e*- und *i*-Vokal. Dagegen ist wohl wieder das allzukünfige Vorkommen des *e*-Lautes nach *g*, p. 219 ff., zu beanstanden, obwohl „Kha“ p. 217 ff. auch vorhanden ist; aber auch „Fakhr“ für *fakhr* p. 142, also *e* vor *h*, spricht man nicht. Bei anlautendem *h* ist selten „Ha“ (vgl. aber „Hebbad“ حبات, „Hebheb“, „Hebhoub“) geschrieben, sondern mit Recht fast immer „Ha“, vgl. p. 171 ff. Im Grossen scheint aber der Einfluss, den *h* auf folgendes kurzes und langes *e* ausübt, in der Transkription nicht zu seinem Rechts gekommen zu sein. Auch auf den vorhergehenden Vokal wirken bekanntlich wie *h* auch *h* und *‘a*, zum Teil auch *h* ein, vgl. unter „Ma“ p. 258 ff., wo nicht bloss „Mahboub“ محبوب und in offener Silbe „Mahanmed“, sondern auch „Mahoene“ für *muhsin* und „Mahiddine“ für *al-din* (sic) zu beachten sind. — Auf weitere Untersuchungen des Einflusses der Konsonanten auf die Vokale, z. B. der Labiale auf die Entstehung vor *u*-Laute einzugehen, müssen wir uns hier versagen.

§ 6. Eine Inkonssequenz der Transkriptionsweise, welche die Araber stören wird, zeigt sich in dem Schwanken zwischen Anwendung und Nichtanwendung des französischen *e muet*, wovon jede Seite Beispiele liefert. Leider ist übrigens das Buch auch durch zahlreiche Schreibfehler entstellt; bloss der Arabist kann in solchen Fällen wissen, ob der Text in arabischen Lettern oder die Transkription die richtige Lesung bietet. Diskrepanzen zwischen Schrift und Aussprache wären an und für sich ja zu begrüssen, wenn wir sicher sein könnten, dass die Schreibung der Namen in arabischer Schrift stets die etymologisch gebräuchliche der Eingeborenen, die Transkription stets die Aussprache, wie sie im Munde des Volkes lebt, wiedergabe, also Lauttranskription, nicht Schrifttranskription repräsentierte. Es scheint jedoch schon nach der Vorrede, dass der oder die Verfasser des Wörterbuches in dieser Beziehung keine ganz klaren Begriffe hatten. Mindestens scheint es fraglich, ob sie sich stets genau nach der Aussprache der Worte erkundigten; so finden wir p. 72 „Boukcha“ geschrieben, das einem *bu xša* entsprechen soll; *muhsin* (sic, ohne Punkt) p. 291 ist mit „Mokeddel“ wiedergegeben, während es doch

wohl der alte Bekannte *mufaddal* (vgl. daneben „Fodil“ فذيل p. 148) ist. Namentlich in Bezug auf die Vokale ist Vieles anzuzweifeln: dass in „Kdrouci“ كدروسي p. 206, „Kraoun“ قروون p. 282 keine Vokale nach dem ersten Laute stehen sollten, erscheint doch recht wenig wahrscheinlich.

§ 7. Besonders ist im Interesse der Genauigkeit zu bedauern, wie der Artikel bei den Eigennamen nach Vorrede p. VI eingestandenermaassen als *quantité négligable* betrachtet und nur bei den vokalisch anlautenden Namen, d. h. wenn er selbst seinen vokalischen Anlaut verloren hat, als wesentlich betrachtet wird; „el“ zu schreiben hätte wohl die alphabetische Anordnung des Buches beeinträchtigt. Nur ganz selten werden Ausnahmen gemacht; ■ steht p. 189 „Hedjarci“ neben الحجارسي. Dagegen schlage man den Buchstaben L p. 235 nach; er beginnt mit „Laab“ لاعب; das l ist in zahllosen Fällen Artikel und ل geschrieben.

Die Vorkennung der konsonantischen Natur des ‘ain geht nun hier so weit, dass wenn der Artikel vor einen mit ‘ain anlautenden Namen tritt, der Vokal des Artikels ebenfalls schwindet und das l dasselben einfach mit dem ‘ain gerade ■ verbunden wird, als ob ‘a, beziehentlich a (mit Unterdrückung des Kehlkopfverschlusses) folgte; neben (richtigem, d. h. im Maghrebinischen durchaus berechtigtem [Lerchundi, Rudimentos p. 32]) „Labjed“ العجل p. 286, „Lahmer“ الاسمر p. 240, steht also „Ladel“ العدل p. 287, „Labidi“ العبيدي p. 286, selbst „Lazrouz“ العزوز p. 251.

Ähnliches findet sich bisweilen bei Lerchundi. Da der Artikel im Magreb ■ häufig als vokalisches l klingt (ohne Vortatz eines Vokals; vgl. auch: „Lascarim, lascar“ u. s. w. für العسكر im Glossario etymológico de las palabras españolas... del origen oriental por Leopoldo de Eguilaz y Yanguas, Granada 1886, p. 486), so ist es verzeihlicher, dass der Konsonant ‘ain überhört wurde; freilich müsste festgestellt werden, wie weit Dies für die Volkssprache von Algier zutrifft.

§ 8. Seite VI und VII der Vorrede ist davon die Rede, dass sowohl aus *ben* als aus *bou* mit folgendem Artikel „bel“ (beziehentlich bei Sonnenbuchstaben *ber*, *bes* u. s. w.) entstehen könne; vgl. in dieser Beziehung auch Stumme, Tunisische Märchen und Gedichte, Band I, p. XXIV, Anm. 3. Diese Regel geht zwar nicht durch; man findet z. B. p. 41 „Benettayeb“ بن الحبيب, andererseits p. 74 ff. manche mit „Boul“ anfangende Namen. Da neben „bou“ Vater auch „ba“ با (der alte Akkusativ) p. 23 ff. vorkommt, so wird *bel* wohl eher aus *ba-el*, *bal* entstanden zu denken sein. Dies ist jedoch unerheblich; die Hauptsache ist, dass im Wörterbuch die meisten

dieser Wörter in arabischer Schrift mit *بال* beginnen; schreiben denn die Eingeborenen, deren Namen mit *بو آل* oder *ابن آل* beginnen, ihren Namen wirklich auch schon nach dem Lant oder soll ihnen diese Schreibung etwa gar octroyiert werden? In einzelnen Fällen ist übrigens zu beweisen, dass die Schreibung unrichtig ist, z. B. bei „Berramdan“ *بالترمضان* p. 47; *رمضان* hat unseres Wissens auch als Name eines Menschen nie den Artikel, vgl. „di Ramdan“ p. 349. So angenehm es wäre, auf diesem Umwege, bei der Komposition mit *ben*, von manchen Eigennamen zu erfahren, dass sie eigentlich den Artikel haben (vgl. § 7), muss man sich hier stets vor Augen halten; dass man sich also nicht auf den arabisch geschriebenen Text verlassen darf. Wir vermuten sogar, dass derselbe gar nicht aus einheimischen Quellen stamme, sondern einer gewissen oberflächlichen Kongruenz der Aussprache zuliebe zurecht gemacht sei. Wahrscheinlich ist übrigens, dass bei diesen Komposita meistens Eigennamen mit *ben* (nicht mit *bu*, *ba*) vorliegen; da aber jede Kontrolle fehlt, ist darüber selbst bei den Namen, die mit Sonnenbuchstaben beginnen, keine Gewissheit vorhanden. Warum im übrigen p. 46 plötzlich einmal „Berrached“ *بر الراشد* geschrieben? Bei Namen, mit denen der Artikel verwachsen ist, und bei welchen er den vokalischen Anlaut eingibtst hat (§ 7), findet sich zumeist *belt* (*ber*, *basa*, *belt*, *basa* u. a. w.), z. B. p. 30 „Bellameur“ *بلالة*; aber ebendasselbe steht „Bellemadjahed“ *بالمجاهد* sie (und viele ähnliche Beispiele): *ellemjahed* für *آل مجاهد*, mit Doppelung des *l* des Artikels vor prothetischem Vokal ist im Maghreb möglich, so z. B. in Marokko und Tripolis *elleggir* = *آل لغير* vgl. Stumme, Märchen und Gedichte aus der Stadt Tripolis p. 210.

§ 9. Für die Lautlehre des Arabischen wäre es von Interesse, mittelst der Transkription der hier in Betracht kommenden Eigennamen die Frage zu verfolgen, welche Verbindungen von zwei Konsonanten im Anlaut eines Wortes als möglich betrachtet werden dürfen, falls nur eine hinreichende Garantie für konsequente Lautauffassung bei diesen Namensformen gegeben wäre. Immerhin können aus dem Gegebenen einige Schlüsse gezogen werden, die zur Kontrolle anderer auf genaueren Hören beruhender Ergebnisse dienen werden. So werden natürlich alle Verschlusslaute zunächst mit den eigentlichen Liquiden *l* und *r* unvermittelt verbunden, also *bl*, *br*, *dl*, *dr*, *gl*, *gr*, *hl*, *hr*, *tl*, *tr*. Ebenso steht es mit den Spiranten *f*, *h* (*kh* خ) und *g* (*gh* غ), während *s* (*sh* ش, vgl. etwa § 8) merkwürdigerweise nicht als Anlaut einer solchen Verbindung,

sondern nur hinter *k* und *t* gelegentlich vorkommt (nicht hinter *h*). Ferner giebt es Verbindungen von Explosivlauten mit andern Liquiden: *bm*, *lm*, *ln*; von Explosivlauten mit ihresgleichen *bd*, *bb*, *kd*; von Spiranten mit Explosivlauten *ft*; von Explosivlauten mit Zischlauten: *bs* (*bc*, *by*), *hs*; dazu *fs*, *fs*; von Explosivlauten mit Spiranten: *dh* (*dhh*), mit Affrikaten *bj* (*bhj*). Ferner Verbindungen von Zischlauten mit Explosiven: *sb*, *zb*, *sd*, *zd*, *zg*, *sh*, *zh*, *st*; mit Spiranten *sj*; mit Liquiden *sl*, *zl*; *sm*, *zm*; *sn*, *sr*, *sr*. Von Liquiden kommen nur *m* und *n*, wohl als silbenbildende Anlaute in Betracht: *md*, *nb*, *mk*, *mt*, *mg*, *ms*, *nz*, *ng*, *nr*, *nn*. Diese sind die als möglich angenommenen Doppellaute; Fälle wie „Ghtrif“ غطريف p. 159 wollen wir übergehen (vgl. § 6).

§ 10. Die Eigentümlichkeiten, welche die maghrebinischen Dialekte in Bezug auf die Aussprache der Konsonanten aufweisen, treten bei Eigennamen, namentlich wenn es althergebrachte sind, nicht so zu Tage, wie bei andern Ausdrücken. So findet sich

p. 184 „Djezzar“ جزار, dagegen p. 389 bereits „Zezzar“ nach einem im Nordafrikanischen vielfach bekannten Lautübergang des ج vor z; vgl. Stumme, Tunisische Märchen und Gedichte I, p. XXII unter N. 8; ebenso steht „Bouchedjera“ بوشجيرة p. 58 neben der volkstümlichen Aussprache „Boucedjera“ بوشجرة p. 56 vgl. Stumme, ebds. S. XXI unter N. 1. — In Bezug auf Lautübergänge fällt „Djacem“ p. 128 auf; man ist geneigt, es mit كاسم „Kacem“ p. 201 zu identifizieren, wie „Djebrit“ جبريت „Djebrit“ p. 126 mit dem bekannten Worte كبريت. Der Übergang von *z* und *h* in die Affrikaten ist in § 162 ff. des zweiten Bandes meines Diwans aus Centralarabien weitläufig besprochen und lässt sich sonst im Maghreb unseres Wissens nicht nachweisen.

§ 11. Dass *j* und *w* mit einem kürzesten Vokalauslaut (Schwa), also *jə* und *wə*, leicht in *i* und *u* übergehen, ist bekannt (vgl. Stumme, Tunisische Märchen und Gedichte I, p. XXV f.); man denke an *uzir* „Wazir“, *iklām* „er steht auf“. Aber wie man in Marokko *uht* für وقت sagt, so tritt auch in den algerischen Eigennamen vielfach (freilich nicht immer) der Übergang in den Vokal ein, wo *wa* oder *ja* in geschlossener Silbe stehen; so z. B. nicht bloss in „Ouriga, Ourika“ وريقة, وريقة (beides = „Blättchen“) p. 318, sondern auch in „Ould“ eig. ولىد p. 316; „Ourka“ eig. وركة und وركاء p. 319 und „Ourgueddeh“ ورق الذهب („Goldblatt“) p. 318; „Onzza“ وزّة („Gans“) p. 320; „Outoust“ وطواط p. 319; „Louffed“

الوفاد und ähnliche p. 256; „Louzounz“ الموزوزان p. 257; selbst „Metonkkel“ steht für متونكل p. 287. Wenn sich nicht gelegentlich Analogiebildungen zu solchen Zusammensetzungen finden, wäre es beinahe schwer daran zu glauben: „moukkel“ مؤكل fondateur de pouvoirs bei Gorguon, Cours d'Arabe vulgaire, Première partie, Paris 1849, p. 240; „mra moussekha“ femme malpropre (مُرسخة) bei E. Daumas, La vie arabe, Paris 1869, p. 183, doch „Mouffok“ für موقف p. 298 (aber „Monelled“ für مزلت ebds.).

§ 12. Bevor wir von der Lautlehre zu Bemerkungen über die Formenlehre übergehen, wäre eine Anzahl fremdsprachlicher oder altüberlieferter Eigennamen auszuscheiden, kurz Namen, deren Bildung ausserhalb der Gesetze der modernen arabischen Bildungen fällt. In erster Linie gehören hierher die barbarischen Namen, z. B. nach Dr. Stumme die mit vorgesetztem u „Sohn“ p. 312 ff. gebildeten Männernamen; sodann die die feminine Discriminante t aufweisenden Frauennamen. Dieses t tritt bald vorn, bald hinten, bald vorn und hinten zugleich auf; z. B. „Tamza“ تامزة p. 359; „Tounzu“ تاونزة (= Löckchen) p. 360; „Regbmit“ رغبميت p. 328; „Tadbirt“ تادبيرت (= Taube) p. 358, „Tabatoucht“ تاباطوشت ebds.

§ 13. a) Unter den in dem Wörterbuch verzeichneten Namen findet sich ferner eine Anzahl recht alter, z. B. römischer, wie p. 118 „Dekius“ دقيوس, p. 368 „Tibarious“ تيباريوس, p. 369 „Titus“ طيطوس (neben „Titem, Titoum“? u. s. w.). Auch alt-arabische Namen, die man längst erstorben glaubt, tauchen wieder auf, wie „Timallah“ تيم الله p. 369 (daneben „Tima“); sogar „Al-kama“ علكمة p. 12 und „Nabgha“ نابغة (als Fem.) (zum Fehlen des Artikels vgl. § 7) p. 296; bei „Antra“ عنتره p. 15 steht f. und „Anteur“ عنتر wird daneben aufgeführt; bei „Mosouya“ معاوية steht kein f. p. 291. Ebenfalls alte Erinnerungen wecken z. B. „Mote-nebbi“ p. 292; „Mossab“ مصعب p. 292; „Sekkit“ سكييت p. 344; bei „Derstouh“ درستويح p. 121 denkt man an eine Verschreibung für درستويه, „Ketreb“ قطرب p. 216 hat sein u eingebüsst. Bei dem Namen „Braham“ براهم p. 89 neben براهميم ist die Kürzung aus dem sonst zu belegenden براهم Folge der Tonzurückziehung; die verkürzte Form neben der vollen bietet auch Beaussier p. 34.

b) Zahlreiche Namen geben auf Provinzen und Städte des Maghreb zurück, so „Sekelli“ (sic) سقلى p. 344 aus Sicilien; „Serkesti“ سرقسلى p. 348 aus Saragossa; „Kortbi“ قرطبى p. 280 aus Cordova; „Ksentini“ قسنطينى p. 234 aus Constantine; „Sfaksi“ سفاكسى p. 349 aus Sfax. Ob قشيطيلر p. 207 mit „Kechetiler“ richtig transkribiert ist, scheint fraglich, es steckt doch wohl ein „castelar“ darin; wegen des ersten چ ist vielleicht das Wort diminutiv.

§ 14. a) Wie bei „Antarn“ und „Nabgha“ § 13 so ist auch z. B. bei „Khfadja“ خفاجة p. 225 die Angabe, dass ein Femininum vorliege, in Zweifel zu ziehen, ebenso bei „Harta (f.)“ حارت (sic) p. 184. (der Artikel fehlt wohl) p. 186 neben „Haret“ حارت (sic) p. 184. Es geht durch das ganze Buch eine gewisse Tendenz, Namen, welche die Femininendung haben, mit „f.“ zu bezeichnen; diese Tendenz dringt aber, wie wir schon gesehen haben, glücklicherweise doch nicht ganz durch, vgl. z. B. auch „Raouya“ راية, das neben „Raoui“ روى stehend, p. 324 wenigstens nicht als Femininum namhaft gemacht worden ist. — Höchst wahrscheinlich finden sich andererseits neben wirklichen mit der Femininendung versehenen Femininen heute (feminin gebliebene) Nebenformen ohne die Femininendung z. B. „Fatam“ p. 141 neben „Fatma“; „Aïcho“ عيش عيش p. 9 neben „Aïcha“; „Zelikh“ زليخ p. 385 neben „Zelikha“; „Zobid“ زبيد p. 392 neben „Zobida“. Kaum annehmbar ist, dass wir es in diesen Fällen mit wirklichen männlichen aus den Femininen entstandenen männlichen Eigennamen zu thun haben.

b) Bei anderen aus Appellativen abgeleiteten Eigennamen ist diese Differenzierung von msc. und fem. mittelst der Femininendung gewöhnlich, z. B. „Remmane“ رمان msc.; fem. „Rammana“ رمانه p. 330; „Helal“ هلال msc.; fem. „Helala“ هلاله p. 190. Von dem femininen Eigennamen „Kadra“, wie von der Nisbe (f) „Kadri“ (عبد القادر bez. قادري p. 202), ist zu vermuten, dass sie von عبد القادر herstammen. In „Boudersaya“ بوضاية neben „Boudersa“ p. 61 liegt eine Weiterbildung mit doppelter Femininendung vor, was auch sonst vorkommt. In „Bouchachi“ neben „Bouchachia“ بوشاشية p. 57; „Boudali“ neben „Boudalia“ بودالية p. 60 ist die Femininendung nach einem *i* sekundär ausgefallen oder nicht lauthar geworden, worauf wir in unserm Diwan aus Centralarabien II, Einleitung § 75 a ausführlicher zurückkommen.

§ 15. Eigennamen mit der Endung des weiblichen Plurals *at* könnten nach § 2 eventuell Familiennamen (wie sie im Syrisch-Arabischen Stammennamen sind) sein; z. B. „Khemissat“ *خَمِيسَات* neben „Khemissa“ p. 222; „Chemidat“ *شَمِيدَات* p. 100; „Chouchat“ *شُوشَات* p. 108; „Ayssat“ *عَيْسَات* p. 10; „Abdat“ *عِيدَات* p. 2; „Abidat“ *عَبِيدَات* p. 4; „Alilat“ *عَلِيلَات* p. 12; „Aliouat“ *عَلِيَوَات* p. 12; „Amirat“ *عَمِيرَات* p. 14; „Khelfat“ *خَلْفَات* p. 221; „Sadat“ *سَعْدَات* p. 336; „Zaidat“ *زَايِدَات* p. 379. Als singularisch bekannt sind freilich *ferhat* *فَرْحَات* p. 144 und *berekat*, das hier als „Berkat“ *بَرْكَات* p. 26 erscheint. Es ist aber jedenfalls eigentümlich, dass die Namen auf *at* bei Beausseier sämtlich als n. p. m. (nom propre masculin) bezeichnet sind, z. B. auch *Amirate* *عَمِيرَات* und *Amimrate* *عَمِيمَرَات*; ebenso *Hamidate* *حَمِيدَات*, *Abdate* *عَبِيدَات* und *Abidate* *عَبِيدَات*. Es ist deswegen wohl in der Endung *at*, ausser in den Fällen, in welchen bekannte und dem Sinne nach (vgl. § 45) erklärliche Plurale, wie in *ferhat* „Freuden“, *berekat* „Segnungen“ (vielleicht auch *sa'dat*), vorliegen, ganz etwas Anderes, als die weibliche Pluralendung zu suchen. — Nur äusserlich also sei hier angeschlossen, dass es auch Namen giebt, welche die Form innerer Plurale zu haben scheinen, z. B. „Aouned“ *عَوَائِد* p. 16, „Snacel“ *سَنَاسِل* p. 352; wohl auch „Khelalfa“ *خَلَالِفَا* (f.) p. 221.

§ 16. Bei den *fa'il*-Formen richtet sich hieweil der Vokal des zweiten Radikals nach den umgebenden Konsonanten, so hört man wegen des folgenden *ka* oder *ain* ein *a* in „Fatah“ *فَاتَح* p. 141; „Rata“ *رَاتَح* p. 324; „Rafa“ *رَاتَح* p. 323 (vgl. Stumme, Märchen und Gedichte aus der Stadt Tripolis p. 216; § 24, 2). Freilich ist gerade das *i* der *fa'il*-Formen meist auch sonst nicht rein, sondern = *e* geschrieben, z. B. p. 328 „Ragush“ *رَاقُش*, „Rahab“ *رَاقِب* u. s. w. — Bei Ableitungen dieser Form von Stämmen ult. *i* schwindet das auslautende *i* öfter; wie *wad* für *wadi* gesagt wird, findet man hier „Saf“ *صَاف* p. 337 allerdings neben „Safi“ *صَافِي* (vgl. „Sahi“ *صَاحِي* p. 338).

Wenn an die *fa'il*-Formen eine Faminin- oder Nisbenendung tritt, schwindet der Vokal des zweiten Radikals; ob die Länge des *a* dann noch gehört wird, lässt sich nicht entscheiden, vgl. p. 140 „Fadla“ *فَاضِلَة*; „Fadli“ *فَاضِلِي*; jedoch ist p. 141 „Fareha“ neben „Farha“, beides = *فَارْحَة* aufgeführt; dagegen „Fanda“ *فَانْدَة* und „Fatma“ *فَاطِمَة*, *فَاطِمِي*. Stumme will *fatma* gehört haben; vgl. auch seine Tunis. Gr. § 63, dagegen vgl. die Bemerkung

hier unter § 32 zu *fīma*. Wahrscheinlich wird *a* öfter kurz gesprochen. Eigentümlich ist, dass „*فاختة* Fakhta“ p. 141 in „*Fakht*“ (f.) p. 140 verkürzt wird (vgl. § 14 n).

§ 17. Natürlich sind *فَعَال*-Formen als Eigennamen häufig. Bei den von med. *و* und *ي* abgeleiteten Stämmen geht das *aw* und *ai* der ersten Silbe in *u* und *i* über, z. B. „*Konul*“ *قَوَال*, „*Kouum*“ *قَوَام* p. 230; „*Bouab*“ *بَوَاب* p. 52; „*Djiab*“ *جَبَاب* p. 134; „*Djiur*“ *جِيَار* ebd.; „*Khiut*“ *خِيَاط* p. 225; „*Kial*“ *قِيَال* p. 226 u. s. w. (vgl. *bīyyā* Verkäufer, Landharg, Proverbes et dictionnaire 1, 225; *bīyyā* Schneider 1, 904; „*Khur*“ *خُور*, Betrüger 1, 156). Dass die Doppelung in obigen Beispielen nicht empfunden wurde, begreift man hier wie bei „*Sahal*“ *سَحَال* p. 243. Neben „*Khettab*“ *خَطَاب* wird p. 225 sogar noch ein „*Khetab*“ *خَطَاب* gegeben, das augenscheinlich mit dem andern Worte identisch ist. — Nach nordafrikanischem und centralarabischem Sprachgebrauch (vgl. Stumme, Grammatik des Tunesischen Arabisch § 64, S. 55; Socin, Diwan aus Centralarabien II, § 102 [im Druck]) bewahren die von Stämmen ult. *ي* gebildeten *fa*“*al*-Formen ihr *ي*, z. B. „*Djerrai*“ *جَرَاي* p. 184; „*Radjai*“ *رَجَاي* p. 326; „*Rettai*“ *رَتَاي* p. 331; „*Rekkai*“ *رَتَاي* p. 329; „*Sekkai*“ *سَتَاي* p. 344; alle mit durchsichtiger Ableitung.

§ 18. a) Eine der beliebtesten Eigennamenbildungen ist eine Imitativform mit *a* beim zweiten Radikal des dreiradikaligen, beim dritten des vierradikaligen Nomens, also *فَعُول* (§ 27) bzw. *فَعُول* (aber allerdings meist mit Schärfung des zweiten Radikals, also *فَعُول*). Bei den femininen Eigennamen tritt fast stets die Femininendung an; in Syrien, wo der Verfasser die Form zuerst beobachtete, häufig auch bei männlichen Eigennamen. Besser ist zu sagen, dass der Verfasser ursprünglich durch seinen Lehrer Konrad Wetzstein auf diese Formen aufmerksam gemacht wurde; Wetzstein vindiciert sie in seinen Ausgewählten griechischen und lateinischen Inschriften (Abhandl. der Königl. Akademie der Wiss. zu Berlin 1863), S. 344, specieller den Hauraniern; bei Ph. Wolff, Arabischer Dragoman, Dritte Auflage 1883, p. 16 spricht er etwas allgemeiner davon. Wetzsteins *فَعُول*-Formen in ZDMG. 11, 509

führt schon Spitta in seiner Grammatik des arabischen Vulgärdialectes von Aegypten § 45 e, S. 97 an; Spitta nennt die Formen „Schimpf- und Schmeichelnamen“. Häufig sind sie in Ägypten nicht; wohl aber sind sie in den östlichen Dialecten verbreitet. Am beliebtesten sind sie wohl in Syrien; der Verfasser glaubt die Form auch schon in hebräischen Eigennamen, wie נחמן u. a. und selbst in רחוקה erkannt zu haben, vgl. die Kritik von Siegfried und Stade, Hebr. Wörterbuch in Theol. Studien und Kritiken, Jahrgang 1894, p. 204. „*sellam*“ ist auch heute noch in Syrien Karitativ von *sulaiman*. Seltener ist die Form bei Appellativen; so schreibt Renan, Mission de Phénicie p. 199 قَصَبَة neben قَصَب und in Mardin wurde mir das schöne Deminutivum *kashfusa* von *kass* in die Feder diktiert; vgl. ZDMG. 37, 222 in No. 800 (wie Ouse und Belot den Plural قَسَاقِسَة von قَس bieten).

b) Es ist nun Thatsache, dass diese Deminutiv- beziehentlich Karitativbildung auch in ganz Nordafrika — wie sie dorthin gekommen ist, lässt sich hier nicht untersuchen — bei Eigennamen nicht selten ist; auch Beaussier giebt Beispiele dafür; die Bildung scheint auch heute noch eine lebendige zu sein. Allerdings ist sie bei Appellativen selten; auf solche vereinzelte Fälle, wie die, dass Belkassam ben Sedira in seinem Petit dictionnaire arabe-français de la langue parlée en Algérie, Alger 1882, p. 40 als Deminutivum von بنين neben بنيتة auch بنوتة anführt, ist wenig zu geben. Dagegen kommen *fa*“*al*“-Formen schon in den griechisch-arabischen Dokumenten vor, welche F. Cusa (I diplomati greci ed arabi di Sicilia, Palermo 1868) herausgegeben hat, z. B. p. 128 حمود *hamud*; p. 135 صمود *samud*; wozu unten noch mehr Beispiele anzuführen sein werden. Selbst in Marokko zeigt sich die Bildung, z. B. Lerehundi, Vocabulario p. 250 b يعلل *yellul* von جليل ; p. 419 a يمونة *immuna* von ميمنة ; p. 458 und 459 كمار *kammura* neben قمار .

Kehren wir aber zu unserem Buche zurück! Wir finden hier als Beispiel „Azzouz“ عزوز p. 22 neben „Aziz“ عزيز und anderen Namenbildungen dieses Stammes p. 21; auch Beaussier p. 431 b führt es, nebst der femininen Form عزوة an; ja — kommt schon bei Cusa p. 185 als *Azofu* vor. Von „*al*“ wird „Allou“ gebildet p. 18. Beispiele ohne Schärfung des zweiten Radikals sind selten; ein Wort wie „Sabour“ صبور p. 336 wird wohl überhaupt nicht zu

dieser Bildung gehören, sondern eine Form *فَعْرَل* als *mubalaja*-Adjectivum (vgl. meine arabische Grammatik § 62 b) sein. Dagegen kommen bei Eigennamen *fa'āl-* (und *fa'ūl-*) Formen vor, bei denen eine Namensurform nicht nachweisbar ist; so z. B. p. 382 „Zebour“ *زبور*; „Zeggout“ und „Zeggouta“ *زقوطة*; p. 383 „Zeghoud“ *زغوغ*; und „Zeghouda, Zeghoudi“; „Zeghoug“ *زغوغ*; „Zeghough“ *زغوغ*; „Zeghougha“ (offenbar sind die Formen mit *g* und *j* identisch; der Wechsel ist nicht häufig im Arabischen); „Zegouta“ *زقوتة*. Von *'abdu'llāh* wird in Algier „Abboud“, also *'abbūd*, p. 2 gebildet; für Syrien notierte ich (mit Femininendung) *'abūda* oder *'abbūda* (in Bagdad *'abboudi* [عبدودي] J. as. 8 série 12, 844); von *'abd el-kādir* in Syrien *kaddāra*, während wir hier p. 202 das bekannte „kaddour“ (*kaddār*, selten *kadār*) finden. Wohl auf derselben Stufe mit diesem Namen steht das bei Ousa, Documenti, p. 250 sich findende *الكرومة* *karūma*, doch wohl Karitativ zu *عبد الكريم*; allerdings mit der Femininendung.

c) Andererseits kommt es auch in Algier vor, dass von femininen Eigennamen Karitativa ohne Femininendung gebildet werden (vgl. § 14 a); Wetzsteins *فَطْرَم* bei Wolf habe ich für Syrien bestätigt gefunden; vgl. hier „Fettoum“ und „Fettouma“ p. 147. Beaussier giebt (p. 510 b) beide Formen, Ben Sedira bloss *Fettoum* *فَطْرَم*, E. Daumas, *Moeurs et coutumes de l'Algérie*. Trois. éd. Paris 1858, p. 414 *Fetoam*, Stumme, *Tunisische Gramm.* § 66 *Fattūma*. Wenn unser Wörterbuch ein *Khadoudje* mit einfachem *d* auführt (p. 220), so kann Dies an der Natur des Explosivlautes liegen; Stumme, *Tunisische Märchen und Gedichte*, Band I, p. 76, 28 bietet *haddūza*; Beaussier p. 158 b neben *خَدَوَجَة* eine merkwürdige Weiterbildung *خَدَاوَج* „*Khedaoudj*“. Gewisse Zweifel an der Richtigkeit einzelner Angaben dürfen freilich nicht unterdrückt werden. In Notizen aus Syrien, mit welchen Wetzstein, *Ausgewählte Inschriften*, B. 356 zu vergleichen ist, finde ich: „von *marjam* bildet man *marjūma* (vgl. „*Meriouma*“ p. 288), *marrūm*; *marāa* neben *marāša* = „junges Ölbaunchen“. Darnach ist wohl „*Meroucha*“ p. 283 und „*Merroucha*“ p. 284 unseres Buches zu erklären; selbst „*Merrouche*“ *مروشي* ohne Femininendung ebda. ist nun nicht mehr auffällig. Als Namen werden p. 14 aufgeführt „*Ammour*“ *عمور*; „*Ammours* (f.)“ *عمورة*; „*Amoura*“ *عمورة*; da-

neben „Ameur“ *عمرو* (besser wäre wohl *اعمر*), „Amra (f.)“ *عمرة*. Es ist nun aber nicht unmöglich, dass *ammūra* und *amūra* mit der Femininendung Karitativ des Maskulinums sind; die männlichen Eigennamen dieser Art haben in Syrien, wie schon bemerkt, sehr häufig die Femininendung; so existiert neben *sallām* ein *sallāma*; von *jusef* hört man stets *jessūfa*. Dass *fa“ala* auch speciell als Feminin vorkommt, soll damit nicht geleugnet werden, vgl. p. 22.

„Azzouz“ *عزوز*, f. „Azzouza“, neben „Aziz, Aziza“; „Djemmoura“ *جمورة* fem. neben „Djemra“ *جمرة* fem. p. 181. Andererseits sind Fälle wie p. 187 „Hassoun“ *حسنون* und daneben die beiden Formen „Hassouna“ *حسنونة* (ohne weitere Angabe, also als mso.) und noch einmal „Hassouna“ *حسنونة* (sic) als Fem. auffällig. Nach Stamme Tunis. Gramm. § 86 ist *hassūna* msc. des Karitativ von „Hassan“ (im tunis. Dialekt *ḥsan*). Es spricht daher sehr vieles dafür, dass in Alger wie in Syrien *fa“ala* oft bei männlichen Eigennamen vorkommt.

§ 19. a) Auffallend ist, wie häufig neben *fa“al* eine Form *fa“il* steht; man ist versucht, die letztere für eine beliebige Wechselform der ersteren zu halten. So wird p. 171 neben „Habèche“ *حبش*, „Habchi“, „Habchia“ f., „Habbouche“, „Habboucha“ f., „Habbouchi“ auch „Habbièche“ *حبيش* aufgeführt. P. 14 steht neben „Ammouche“ *عموش* auch „Ammiche“ *عميش* und „Amiche“ nebst der Niabe (?) „Amichi“; p. 105 neben „Obettouh“ *شتوح* auch „Obettih“ *شتيح*; neben „Djellout“ *جلوط* p. 130 steht p. 129 „Djellit“ *جليط* u. s. w. Merkwürdig sind die von *رزق* abgeleiteten Eigennamen, hier der Reihenfolge nach mitgeteilt: p. 331 „Rezaigui“ (f.) *رزايغة*, „Rezagui“ *رزازقي*, „Reza“ (f.) *رزقة*, p. 332 „Rezgane“ *رزغان*, „Rezgueche“ *رزغش*, „Rezgni“ *رزقي*, „Rezig“ *رزقي*, „Rezki“ *رزقي*, „Rezkallah“ (p.) *رزق الله*, „Rezik“ *رزيك*, „Rezzoug“ *رزوي*, p. 333 „Rizoug“ *رزوي*, wozu an anderen Stellen noch Eigennamen wie p. ■ „Abderrezak“ kommen. Es wird kaum möglich sein, sich eine Reihenfolge der Ableitungen zu entwerfen; die Hauptsache ist, dass *rezziq* doch auch hier bloss als Wechselform von „*rezziq*“ (etwa von „*abd-errezak*“) zu betrachten sein wird. Nur in seltenen Fällen

werden die *fa'al*-Formen original sein, wie z. B. bei „Zeddig“ *زديق* (und seinem Femininum) p. 382, wo altes *صديق* („Seddik“ p. 341) vorliegt, obwohl der Wechsel von *z* und *ṣ* sonst auf nordafrikanischem Boden selten ist.

b) Es muss hier noch beigelegt werden, dass auch der Wechsel der Formen *fa'al* und *fa'al* nicht selten ist, z. B. „Yebbouce“ *يبوس* und „Yebbaci“; „Yebbass“, „Yebboussa“ p. 375; „Sallam“ *سلام* p. 345 neben „Salloum“ p. 346; „Rebbah“ *رباح* neben „Rebbouh“ p. 325; ja sogar ebendasselbe ohne Schärfung „Rebah“ *رباح*, „Rebih“ *ربح* und „Reboub“ *عبد*. Andere Beispiele sind schon oben gegeben.

§ 20. a) Vielleicht ist mit der Form *fa'al* auch *fa'al* zu verbinden; die beiden kommen bisweilen neben einander vor, z. B. „Galloua“ *قالوعا* und „Galoua“ *قالوعا* p. 152. Auch sonst ist *fa'al* nicht ganz selten, z. B. „Djadoud“ *جلادود* p. 124; „Djamouh“ *جلارود*, „Djaroud“ *جلارود*.

b) Eine merkwürdige Nominalform *fa'al* liegt in „Kaïdoum“ *قيدوم* p. 209 vor, das übrigens p. 169 in der Aussprache „Guidoum“ aufgeführt wird (vgl. § 5); im Nēḡd ist das Wort Appellativ; man spricht von einem *ṣadām alḥarb* (*ṣ* = *ṭ*) als von einem Manne, der drauf los geht; vgl. das Glossar meines Divans aus Centralarabien, Bd. II unter *قدم*.

§ 21. a) Die *mafa'al*-Formen von den Stämmen *med* *ي* werden, wie auch sonst in der Sprache, voll gebildet; so finden sich p. 259 „Mahious“ *محيوس* nebst drei weiteren Formen dieser Art. Eigentümlich ist, dass bei den Verben *primae*, der erste Radikal in einzelnen Fällen, mit der Regel übereinstimmend, erhalten bleibt, z. B. „Mouchoum“ *موشوم* p. 298, in anderen, wohl gemäss der Volkssprache, in *ي* übergeht, z. B. „Mihoub“ *ميهوب* p. 290 (neben „Mouhoub“ p. 298); „Miloud“ *ميلود*; „Miroud“ *ميرود* *عبد*, wie „Missour“ *ميسور* von *يسر*. Die Formen sind aus dem Marokkanischen bekannt; sie lassen sich jedoch durch den ganzen Maghreb verfolgen; vgl. Stumme, Märchen u. Gedichte aus Tripolis p. 234 *migūf* neben *mīgūf*; Beaussier p. 759 *Mihoub* neben *Mouhoub*; ebenso Ben Sedira, l. c., p. 599 *Mihoub* als Münze bei

Delphin, Recueil de textes pour l'étude de l'Arabe parlé, Paris-Alger 1891, p. 814, 7; 345, vgl. muzān, myzān = peseto bai Vassalli, Grammatica della lingua maltese, Malta 1828, p. 56.

b) Was den Vokal des *m*-Präfixes der Participien abgeleiteter Formen betrifft, so ist es schwer zu sagen, unter welchen Verhältnissen er als *u* bewahrt ist oder nicht, vgl. p. 291 ff. und 264 ff., jedenfalls wird *u* oder *o* im Ganzen mehr in geschlossener, als in offener Silbe gesprochen. Neben „Mohammed“ p. 291 wird p. 259 „Mahammed“, mit prothetischem Vokal p. 199 „Imhammed“, p. 14 „Amhammed“ aufgeführt, gewiss lauter sprachlich berücksichtigte Formen, aber wir würden sie kaum so getrennt aufmarschieren lassen, oder doch wenigstens von der einen auf die andere verweisen. Nebenbei bemerkt, beweist die neben „Montefekh“ p. 292 stehende Form „Montfekh“ مونتفك p. 281 mit Ausfall des Vokals bei *fa*, dass der Ton des Wortes schon (sekundär) auf die erste Silbe gedrückt ist.

§ 22. Bildungen mit vorgesetztem „ sind nicht selten; eine besondere Stellung beansprucht „Idrés“ إدريس p. 198, welches aus altem daneben aufgeführten „Idris“ إدريس verkürzt ist. Eigennamen in der Form des Imperfekts der ersten Form sind sonst in unserem Wörterbuch geradezu häufig, vielleicht Imperfekte im Sinne eines Wunsches, wie „Yerfa“ يرفع p. 376, „Yandjah“ يندج ehd., „Yebka“ يبقى p. 375 (neben „Ibka“ يبقا, „er möge am Leben bleiben“ p. 198 und sogar der Weiterbildung „Ibknoui ehd.). Merkwürdigerweise werden einige derselben ausdrücklich als Feminina bezeichnet, z. B. „Yahla“ يحيى p. 374, „Yekni“ يكي p. 376. — Wie Imperfekte der achten Form sind gebildet „Ikhtar“ يختار p. 199, wohl als Passiv zu verstehen wie das alte *mukhtar*, und „Yezdad“ يزداد p. 376.

§ 23. Bevor wir zu einzelnen Bemerkungen über Nomina von vieradikaligen Stämmen übergehen, muss darauf hingewiesen werden, wie leicht solche Stämme von der Sprache neu geformt werden. In erster Linie gilt Dies von *فعل*-Bildungen: neben „Hat“ حات, „Hati“ حاتي, „Hatita“ حاتيتا p. 187 stehen „Hathat“ حاتحات, f. „Hathata“; „Hathout“ حاتحوت, f. Hathouta; neben „Ghebi“ غبي p. 154 giebt es ein „Gheghghoub“ غغبغب; neben Habi حبي p. 171 ein „Habhab“ حبحاب und ein „Habhouh“ حبحبوب; neben vielen Ableitungen eines Stammes شب p. 95 auch einige von شيشب. „Hethat“ عطهات, „Hethout“ عطهوط p. 198 und „Chekchouk“ شكشوك p. 97 stehen als Eigennamen vereinzelt, d. h. ohne Spuren von primitiveren Stämmen, da. Wahrscheinlich sind, wie in anderen semitischen Sprachen, dreiradikalige Stämme mit gleichlautenden

ersten und dritten Radikal aus فـعـع-Bildungen verkürzt. Wir finden neben „Deghdeghan“ دغـدغان, „Deghdough“ دغـدوغ ein „Deghda“ دغـد und „Deghid“ دغـيد p. 115; neben „Khemkham“ خمـخام, „Khemkhem“ خمـخم das feminine „Khemkha“ خمـخة p. 222; neben „Dekdak“ دكدكـي p. 117 den Namen „Deguida“ دغـيد p. 115.

§ 24. Bei der Bildung mehrlautiger Stämme aus dreilautigen kommt namentlich die Wiederholung des dritten Radikals, also die Bildung eigentlicher فـعـل-Stämme vor. Man gestatte uns, hier auch die Nomina aufzuführen, bei denen der dritte Radikal geschärft ist, wie z. B. in „Hamecha“ حمـشة (vgl. § 9) p. 179; „Amenna“

عمـنة p. 18 und *abessa* عبـشة (sic), das p. 2 mit „Abcha“ umschrieben ist. Mit angehängtem a (§ 39) „Abeddou“ عبـدو p. 4 (neben „Abdou“ p. 8); aber auch „Abdedou“ (wohl *‘abdedda*) عبـدو p. 2. Neben „Sabbak“ سـبـاك p. 341 giebt es ein „Sebgag“

سـبـاك; neben „Daghma“ دغـمة, das als fem. bezeichnet ist, kommt unter anderen Formen auch „Deghmoum“ دغـموم p. 115 vor; ebenso p. 128 neben „Djaba“ جبـنة, „Djaboub“ جبـوب; vgl. p. 180 „Hamidoud“ حمـيدون neben „Hamid“ حمـيد, p. 179 „Hamdad“ حمـداد, „Hamdada“, (f.) „Hamdaddou“; „Hamdid“ حمـديد, „Hamdoud“ حمـدون (vgl. Beaussier p. 189). Neben „Aid“ عـايد, „Aide“ عـايد steht „Aidoud“ عـايدون p. 9 (vgl. Beaussier p. 464); neben „Sad“ سـعد, „Sada“ f. سـعدة p. 386, ebd. „Sadadou“ سـعدانـو, p. 387 „Sadoud“ سـعدون, „Sadouda“ f. Ob man „Abolicha“ عبـلـيش p. 11 in diese Kategorie stellen oder unter die in § 41 aufgeführten Formen unterbringen soll, ist unsicher.

§ 25. a) Ganz selten sind Weiterbildungen durch Wiederholung des ersten Radikals; dazu scheinen zu gehören „Deddouche“ ددـوش neben „Deche“ دـش, „Dechache“ دـشـش, „Dechoun“ دـشـون p. 114, „Koubamdi“ كـوبـمـدي p. 196 u. s.

b) Auf weitergehende Spekulationen auf dem schlüpfrigen Boden der Bildung arabischer Wortstämme wollen wir uns nicht einlassen; nur auf Fälle wie „Dendouga“ دندـوغة neben „Denga“ دنگـة p. 119, wo also das erste Radikal vor dem letzten wiederholt ist, sei hier verwiesen. Aber die Frage der Einsetzung von Liquiden und anderes Hierhergehörige würde uns zu weit führen.

§ 26. Bei der Vokalisation einzelner von vierlautigen Stämmen abgeleiteten Nomina der Form فـعـل und fem. hat bis-

weilen der zweite Radikal sekundär einen Vokal erhalten, weil der des dritten geschwunden ist. Vielleicht ist dieser Vokaleinschub, diese „Aufsprengung“, wie Stumme sagen würde, jedoch oft bloss scheinbar; so kann z. B. p. 193 bei „Hezardja“, das doch wohl قَزَرَجَة zu vokalisieren ist, r vokalisiert geworden sein, vgl. „Ghekerma“ غَكْرَمَة (sic) p. 154 (sollte etwa der Punkt auf dem ع unrichtig sein und altes عَكْرَمَة zu Grunde liegen?) In Fällen wie „Raghedmi“ رَغْدَمِي p. 328 hat wohl غ den Vokal auf sich gezogen, wie bei „Megherbi“ مَغْرَبِي p. 271.

§ 27. a) Mit der Form فَعْلَال wechselt nicht selten فَعْلَال, z. B. „Khenfer“ خَنْفَر, „Khenfri“ und „Khenfar“ خَنْفَار p. 228; „Hantla“ حَنْطَلَة f. neben „Hantal“ حَنْطَال p. 188, aber auch einem in Nordafrika (speziell in Marokko) nicht unbeliebten Lautübergang identisch mit „Handala“ حَنْصَلَة neben „Handal“ حَنْصَل p. 182 (d. h. حَنْطَل). Doch ist die Form فَعْلَال auch ohne Nebenform nicht ganz selten, z. B. p. 124 „Djabbar“ دَجَبَّار, „Djablat“ دَجَبَّلَات, „Djabraf“ دَجَبْرَاف.

b) Relativ spärlich vertreten ist فَعْلِيل, z. B. „Seksik“ سَكْسِيك p. 345. Als Wechselform erscheint „Sefsifi“ مَسْفَيْفِي p. 348 neben „Sefsaf“ مَسْفَاف und „Sefsafi“; wir werden demnächst noch weiteren fa'al-Formen begegnen.

§ 28. Am beliebtesten unter den vierradikaligen Formen ist ohne Zweifel فَعْلُول, wohl meist Parallelform zu فَعْلُول § 18. In Syrien bildet man von *marjam* das Karitativ *marjūma*; von *hizkil* *hazkūla*; von *ibrahīm* *barhūma*, von *gorgis* *gorgūra* (sic; nach Notizen). In unserem Wörterbuch sind zwar die Beispiele solcher Ableitung nicht besonders zahlreich; vgl. „Djafer“ دَجْفَر, „Djafour“ دَجْفُور und „Djafoura“ p. 124, letzteres als fem. bezeichnet (siehe ebds.); „Hider“ حَيْدَر, „Hidour“ حَيْدُور p. 194; zu „Himeur“ حَيْمُور ebd. wird „Himoura“ حَيْمُورَة und zwar ebenfalls als fem. bezeichnet, gegeben. Dagegen ist in Alger laut dem Wörterbuch unter den Eigennamen die Form fa'al überhaupt, ohne dass primitivere Nebenformen angegeben sind — mag ihr nun, was immerhin möglich ist, von karitativer Bedeutung noch Etwas anhaften oder nicht — überaus zahlreich vorhanden, z. B. auf einer und derselben Seite (p. 124) جَنْجُوع, جَنْجُوط, جَنْجُومَة, جَنْجُونَة. Die Form wechselt bisweilen mit fa'al; z. B. „Chelgham“ شَلْغَم und „Oelghoum“ شَلْغُوم p. 99, „Sayoud“ سَعِيدُون und

Sayad سعيد p. 340; aber beinahe noch häufiger mit *fa'āl* z. B. „Gamour“ غامور und „Gamir“ غامير p. 152; obiges „Djahnout“ جحنوط und Djahnit جحنيط p. 124; sogar „Mekdour“ (Partic. Pass.?) مقدور und „Mekdir“ مقدير p. 275; „Matoub“ معطوب und „Matib“ معطيب p. 268. Merkwürdig ist die Bildung „Zebiouche“ زبيوش p. 381 neben „Zabiche“ زبيش ebd. und „Zebouchi“ زبوشي p. 382.

§ 20. Die Nisbenbildung, welcher wir nun schon so oft begegnet sind, hat wenig Auffälliges; natürlich ist sie ausserordentlich häufig. Auch *fa'āl*- und *fa'al*-Formen werden wohl jetzt ohne innere Vokalveränderung mit Ansetzung von *i* weitergebildet, z. B. „Rabia“ ربيع, „Rebiar“ ربيعي p. 325; „Hoodini“ حسيبي p. 195; doch beachte man ربيشي, „Reméiche“ رميمشي, „Remichi“ p. 330. Dagegen machen sich die bekannten Verkürzungen noch bei althergebrachten Namen bemerklich, „Koriche“ قرشي p. 280 ist doch wohl قرشي; daneben steht „Korichi“ قرشي p. 238 „Krichi“ قرشي; dagegen ist „Korohi“ p. 230 doch wohl aus قرشي verkürzt. P. 184 steht „Djezairi“ جزائري, „Dzairi“ جزيري (wohl جزري) nebeneinander; dazu kommt p. 189 „Dziri“ جزيري mit dem bekannten Lautübergang des ج vor ز, wohl alles Formen für „Algierier“.

§ 30. Natürlich sind Nisben vor inneren Pluralen, wogegen sich bekanntlich schon die alten Grammatiker wehren (vgl. z. B. Hariri's Durra p. 152 ff.), häufig z. B. „Hachichi“ حشيشي und „Hachatchi“ حشاشي p. 172; „Dekhakhni“ دخاخني p. 117, „Dehahni“ دهاهني p. 117, „Sekhakhni“ p. 344; „Houamdi“ حوامدي p. 195.

Es darf gar nicht nach den entsprechenden Singularen solcher zu Nisben verwendeter Formen gesucht werden, weil die Formen *fa'alili*, *fa'awili*, *fa'ali* nun einmal als Analogiebildungen zu Nisben von wirklichen Pluralen dieser Form beliebt sind. So giebt es z. B. im Tunisischen *fa'al*-Nisben, die man nicht von *fa'al* ableiten darf (Stumme, Tunis. Gramm. § 82, bes. Anm. **). Wenn dies schon für das letzte eben gegebene Beispiel passt, so gilt es umso mehr von „Guettati“ قطاطي p. 168 neben „Guettat“ قطاط (einer der Leses hält); ebd. „Guessasbi“ قصابي neben „Guessab“ قصاب („Schlächter“), „Hattathi“ حطاطي (sic) p. 188 neben „Hattab“ حطاب p. 187. Natürlich ist die ausdrückliche Scharfung des ط

ein Fehler, wie auch Guessasbi falsch ist oder „Hassardi“ حسايدى

p. 187; denselben Fehler begeht Beaussier, der p. 505 حسايدى perturbateur etc. schreibt. — Die Nisben von solchen Pluralen sind, worauf schon öfter hingewiesen worden ist, vgl. Oberhonneau in Journal as. 1855 II, p. 551; 1861, II, p. 361 in Algier ausserordentlich beliebt. Wie weit die Erscheinung reicht, lässt sich schwer übersehen; jedenfalls kommen ähnliche Formen im Marokkanischen vor; vgl. wohl schon *hakeimi* für حكايمى bei A. Socin, Zum arabischen Dialekt von Marokko in Abhandlungen der philol.-hist. Classe der kgl. Sächs. Ges. d. Wiss., Bd. XIV, S. 180, Note 16. Zwar könnte حكايم in der Sprache wirklich vorkommen; ein besseres Beispiel ist ركايمى „recâqim“ guter Reiter, Lerchundi, Vocabulario p. 451a als Nebenform zu einem vorauszusetzenden ركايم wie قنايمى agitateur bei Beaussier neben قنايم auftritt. — Die Erscheinung reicht vielleicht bis in den arabischen Dialekt Ägyptens hinein, z. B. نسايمى nassâim seller of snuff, s. S. Spiro, An arabio-english vocabulary, Cairo-London 1895, p. ٦١.

§ 81. Selten wird *i* an einen vokalischen Auslaut direkt angehängt, z. B. „Mostefai“ مصطفى p. 292, jedoch mit der Nebenform „Mostefacoui“ مصطفىا abd. Gewöhnlich tritt dann *wi* oder *ni* an; z. B. „Hamrioui“ حمريوى von „Hamri“ p. 182; „Berdjioni“ und „Berdjini“ von „Berdji“ برجي p. 45. Meist wird man von Endungen *awi* und *ani* reden müssen. Allerdings scheinen die Nisben bei den Farbenbezeichnungen vom Femininum *fa'la* aus gebildet zu werden und zwar nach beiden Formen, mit *wi* oder *ni*, z. B. „Sefrani“ und „Sefracoui“ صفرانى und صفرأوى p. 342; „Zerkani“ und „Zerkacoui“ زركانى und زركأوى p. 388 neben „Zerka“ زركاء (f.) „Zerkano“ زركاون (Zerkoun“ زركون); „Souda“ f. سوداء p. 353 „Soudani“ und „Soudacoui“. Von anderen Wörtern scheinen die Nisben auf *awi* etwas häufiger als die mit *ani* gebildet zu werden, vgl. „Sedkaoui“ سعدأوى p. 342; „Sadaoui“ سعدأوى von „Sad“ سعد p. 336; „Kheddaoui“ خدأوى von „Khedda“ p. 220; „Drahmani“ دراهمانى p. 188. Ganz unklar ist eine Form „Sefracouine“ صفرأوين p. 342 neben obiger Nisbe auf *i*; vielleicht ist „Kheddarine“ خضارين, das p. 220 als femininer Eigennamen steht, damit zusammenzustellen.

§ 82. Auch Nisben türkischer Herkunft auf *ji* und *gi* sind erhalten, z. B. „Anberdji“ انبرجي p. 15, „Khedmadji“ خدماجي p. 220, Kahouadji (nach Stumme, Grammatik des Tunis. Arabisch § 32, S. 63 *kâhwa'dji* u. s. w.); neben „Demerdji“ دمرجي

p. 119 ist nach obigen Beispielen arabischer Plurale „Demamerdji“ (ibid.) gebildet worden. Vielleicht ist ج in „Djerabchi“ جرابشى p. 181, was neben dem daneben aufgeführten „Djerabi“ جرابى vorkommt, schon in ش übergegangen, wie z. B. in dem Wörter-

buche häufiger شوش für چاوش z. B. „Noui-Ohaouche“ نوى شوش p. 306; „Djerbi“ und „Djeralon“ p. 182 sind Nisben von „Djerba“.

§ 33. a) Die alten Deminutivformen sind bei den Eigennamen als Karitative vielfach erhalten; auch heute noch lebenskräftig scheint diese Wortbildung zu sein. Selbst die volle alte Vokalisation ist vielfach beibehalten, vgl. p. 308 unter anlautendem *a*, Beispiele wie „Obéid“ عبيد (neben „Abid“ عبيد; f. „Abida“ p. 4);

p. 184 „Djobéir“ جبير (sic) neben „Djebir“ جبير p. 126, „Boudje-

bieur“ بوجبير p. 82; „Hocéina“ neben „Hocina“ حسينة p. 195 u. a. In „Chehéina“ شعيبة p. 97 und „Leboaili“ البصلي p. 252 ist *e* wohl durch Einwirkung der vorhergehenden Konsonanten erhalten; bei „Ocharb“ شوعيب p. 107 (neben „Ocharb“ شعيب, f. „Ocharba“; „Ocharbi“ p. 92 und 93) hat nicht nur das *ain* eingewirkt, sondern es ist sogar, um die alte Aussprache mit *a* recht anschaulich zu machen, Pleneskription beliebt worden!). In „Korache“ قرعيش (sic) p. 280 ist wohl *ain* der alten Aussprache كرايش zuliebe zu-

liebe zugefügt! Auf die Schreibung حرايى für „Harraïk“ p. 186 vgl. auch p. 68 „Bouharraïg“ (sic), kann hier bloss aufmerksam gemacht werden; sie soll bei anderer Gelegenheit besprochen werden.

b) Das *ai* geht sonst, wie schon aus den angeführten Nebenformen hervorgeht, nach nordafrikanischer Weise auch in Eigennamen vielfach in *i* über, vgl. „Acid“ اسيد neben „Aced“ (Löwe) p. 5, selbst „Fetima“ فطيمة p. 148 (von *fatma* § 16 mit kurzem *a* gebildet!) kommt vor und wird durch Beausnier bestätigt. Auch „Aouicha“ هويشة p. 16, von Beausnier p. 464 bestätigt (sowie die daraus verkürzte Form „Aouiche“) sind wohl eher von einer verkürzten Form *aiša* aus gebildet, also von اعشا, vgl. § 36.

§ 34. Von mehrlautigen Bildungen wird die Deminutivform gebildet, so z. B. „Djaïffer“ جعيفر p. 124. Wenn im Singular vor dem letzten Radikal ein langer Vokal steht, sollte die

Übrigens ist vielleicht der Vokal der ersten Silbe wirklich als eine Art Vortonvokal verlängert worden; vgl. Stumme, Tunisische Märchen und Gedichte, I, S. XIX; Märchen und Gedichte aus der Stadt Tripolis, S. 218, § 23. Statt „Bokhari“ بخارى p. 62 wird wohl aus demselben Grunde p. 71 „Boukharî“ بوخارى geschrieben; es ist aber zweifelhaft, ob der Araber das *h* lang spricht!

Deminutivform bekanntlich فَعِيلِيل lauten; diese Form ist jedoch selten; gewöhnlich tritt (vgl. Stumme, Grammatik des Tunisischen Arabisch § 91) die Verkürzung des *i* ein. Beispiele mit *i* sind „Galmira“ f. (f) قَعْمِيرَة von „Gamir“ قَعْمِير oder „Gamur“ قَعْمُور p. 152; „Mahidjiba“ مَحْيَجِيْبَة von „Mahdjouba“ مَحْجُوبَة p. 259; mit *i* oder *z* „Merizig“ مَرِيْزِيْغ oder „Merizek“ مَرِيْزِيْغ p. 283 von „Merzoug“ oder „Merzouk“ p. 284. Dagegen kommt bloss „Macibah“ مَصِيْبَح p. 267 von „Masbah“ مَصْبَاح p. 284 vor. Vielleicht ist „Mehimmed“ مَهْمِيْد p. 274 ein verunglücktes Deminutivum von مَحْمَد.

§ 35. Von Nominibus der Formen fa^{al}, fa^{al}i, fa^{al} werden die Deminutiva bekanntlich nach der Form فَعِيلِيل, beziehentlich فَعِيلِيل gebildet, z. B. „Amimer“ عَمِيْمِر p. 14 von „Ammar“ عَمَّار oder „Ammour“ عَمُّور ebd.; „Fetitem“ فَطِيْطِم p. 146 von „Fettoum“ § 18 sub o; „Fetitah“ فَتِيْطَح p. 146 von „Fettah“; „Chetitah“ شَطِيْطَح, f. „Chetitha“ von „Chettah“ شَطَّاح p. 105. So natürlich „Hamimed“ حَمِيْمِيْد (auch bei Beaussier) neben „Hammond“, „Hamimeche“ حَمِيْمِيْش neben „Hammache“ حَمَّاش p. 180f. Zu den letzteren beiden Beispielen sind die Formen „Hamoulmed“ حَمُوْلْمِيْد und „Hamouimeche“ von Interesse; es ist nämlich zu vermuten, dass hier einfach u-baltige m vorliegen. Diese Erscheinung, im Maghreb häufig (vgl. Socin und Stumme, Der arabische Dialekt der Houwara in Abhdl. der K. Sachs. Ges. der W., 1894, p. 11; Stumme, Märchen und Gedichte aus der Stadt Tripolis, Leipzig 1898, p. 197, 202, 211), kommt auch im Negd vielfach vor, vgl. meinen Diwan aus Centralarabien, Band 2, § 159 der Einleitung.

§ 36. Andererseits wird von *fapma* aus eine Form „Fitma“ فَيْطَمَة gebildet, welche auch Beaussier anführt; nur fügt er „Fonitma“ فُونِيْطَمَة bei. Damit ist wohl die Entstehung der Form „Fitma“ eig. *fapma* aus فَوَيْطَمَة (vgl. صَوْرِيْجِيْب aus صَاحِب) gekennzeichnet. Zum

Lautübergang vergleiche man auch Stumme, Märchen und Gedichte aus der Stadt Tripolis p. 211, § 16. Ferner wird „Aimeur“ عَمِيْر p. 9 Deminutiv von „Amer“ عَمَر p. 14 sein; es kommt freilich auch „Acumeur“ عَوْمَر p. 16 vor, auch Beaussier giebt es neben

„Ammer, Acoumer“ عومير. „Aïbda“ p. 9 wird auf ein *‘abida* zurückgehen. Wenn man „Fitma“ neben „Fatma“, „Siket“ سيكت; „Silem“ سيلم p. 350 neben „Sakète“ ساكت, „Salem“ سالم p. 389 und viele andere فيعل in Betracht zieht, so wird man, trotzdem nicht alle Beispiele stimmen — wozu gehört „Riguet“ ريفط, ? p. 332 — doch bei diesen Formen eher diese Ableitung der Deminution annehmen und nicht etwa Eintreten blosser Imale des *a*. Übrigens kommen, wie schon bemerkt, volle Formen vor, z. B. „Rouichad“ رويشد p. 334 von „Rached“ راشد p. 322, von den vielen anderen Beispielen auf der erstgenannten Seite sei noch „Rouizek“ رويزي hervorgehoben, weil es vielleicht von *‘abderrazik* kommt, wie „Kouider“ قويدر p. 231 (auch bei Beaussier p. 580; Ben Sedira, Dict. ar.-franç. p. 420) sicher von *‘abd-ellader*.

§ 37. Von *fa'il*-Formen werden Deminutiva فَعِيل gebildet;

ai wird dann bisweilen — aber nicht häufig — bewahrt, z. B. „Fodéila“ فديلا neben „Fodil“, „Fodila“ p. 148; vielleicht auch in „Reféida“ p. 327, obwohl in diesem Falle kein - auf dem *y* von رفيد im Text steht. Von „Seghir“ صغير — man merke auch das oben daranstehende „Seghiour“ صغير (nach Stammeskolba *sgihra* eine hübsche kleine Hündin, in Alger) — „Seghier“ صغير p. 343; von „Oherif“ شريف „Oherief“ شريف p. 104. „Djerid“ wird zwar p. 182 nicht angeführt, wohl aber „Djerida“ (f); jedenfalls kommt davon „Djeried“ جريد, aber auch „Djerioned“ (gerficed) جريدوت mit eigentümlicher Distraction (Beaussier hat p. 88 جريد, „Djerroud“); ■ steht auch p. 328 neben „Reguig“ رقيف „Reguieg“ رقيف und „Reguioneg“ رقيون, sowie neben „Bekik“ رقيف noch „Bekionek“ رقيون. „Guedioner“ قديور p. 163 muss von „Guedounr“ قديوار abgeleitet sein. Man wird also neben فَعِيل eine sekundäre Wechselform فَعِيل, beziehentlich infolge von Konsonanteneinwirkung فَعِيل anzunehmen haben; auch das obige صغير, welches Beaussier ohne Vokale und Transkription in der Bedeutung „tout petit“ p. 333 bietet, wird aus صغير entstanden sein; den Beweis dafür liefert die volle Form bei Lerchundi, Vocabulario p. 598 a: „dim. Pequeñito صغير zguuar ó zeguuar“.

§ 38. a) Von 'alī علي lautet das Deminutivum heute im Nēgd. *ʿAlwī* (vgl. Glossar der Eigennamen in Band 2 meines Diwans aus Centralarabien); analog hier „Alieni“ عليوني p. 12; merkwürdigerweise wird auch „Aliona“ als fem. عليونا, als msc. عليونا angegeben (ebda.); die msc. Form عليونا „Aliona“ bestätigt Beausnier 450.

b) Von einem Stamm ult. ي, beziehentlich و ist das Deminutivum „Feciou“ فسيو, fem. „Fecioua“ فسيوة p. 141 gebildet und zwar von „Faci“ فاسي, f. „Facia“ p. 140. — Daß bei Wörtern, die auf & ausgehen, dieser Laut im Deminutivum bewahrt bleibt, hat Analogien (vgl. Stämme, Tunisische Gr. § 85, 8), auf die hier nicht tiefer eingegangen werden kann; Beispiele dafür sind „Djerou“ جرو p. 183, davon „Djeriou“ جريو, „Djeriouat“ جريوات p. 182; „Amriou“ عمرو p. 15 wohl von „Amru“, dessen Aussprache p. 14 allerdings mit „Ameur“ (amēr) wiedergegeben ist. Eigentümlich ist der u-Laut in „Axeiou“ عيسيو p. 10, das neben „Aïssou“ عيسو steht; letzteres ist wohl nur eine Nebenform zu „Aïssa“ عيسى (ʿisā), vgl. § 89.

c) Zur Weiterbildung eines Deminutivums mit Einschub eines & vor dem letzten Radikal liegen Beispiele vor, z. B. „Chayb“ شايب p. 92; „Chouyeb“ شوييب und „Chouyoub“ شويوب p. 109; besonders aber von dem in § 85 aufgeführten „Fetitam“: „Fetitoun“ فطيوم p. 148. Eine merkwürdige Bildung ist „Aïchour“ عيشور p. 9; das Wörterbuch giebt p. 5 daneben „Achour“ عشور und „Achours“ عاشوراء an; wahrscheinlich kommt es von einem ʿašār mit Bewahrung des ʾ der zweiten Silbe.

§ 39. Es bleiben im Folgenden noch eine Anzahl Bildungen von Eigennamen zu betrachten, die mehr ausserhalb des Rahmens der in der alten Sprache gebräuchlichen fallen.

Besonders beliebt, namentlich bei kurzen Eigennamen, ist die Anfügung eines u. Ob dieser Vokal, den man vielleicht als Rufvokal ansehen darf, stets lang klingt, ist schwer zu sagen; auslautende Vokale klingen ja bald kurz, bald lang. Sehr häufig werden bei diesen Eigennamen im Wörterbuch neben der mit „ou“ auslautenden Form auch solche mit „i“ (ي) und feminine mit „a“

(ا) aufgeführt, z. B. p. 24 „Baffa“ (f) بافا, „Baffi“ باقي, „Baffou“

باطو; p. 183 „Djetta“ (f) جطة, „Djetti“ جطي, „Djetton“ جطو; p. 386 „Sad“ سعد; „Sada“ (f) سعدة; p. 387 „Sadi“ سدي; „Sadou“ سعدو; „Aziz“ عزيز, „Aziza“, „Azizi“, „Azizou“ p. 21. Oft wird i Wechsellvokal von & sein; ja es wird dadurch über-

haupt zweifelhaft, ob so und so viele der auf *ع* ausgehenden Namen wirkliche Nischen sind. Selbst dafür, dass die Endung *a* von der Sprache stets als Femininendung gemeint ist, kann keine Garantie geleistet werden. Übrigens stehen sich häufig auch bloss die Formen mit *a* und *u* gegenüber, z. B. p. 119 „Demma“ (f) دَمَّة, „Demmou“ دَمُو; p. 58 „Bouchedda“ بوشْدَة und „Boucheddou“ بوشْدُو; p. 111 „Daha“ (f) دَحَة, „Dahou“ دَحُو; p. 1 findet sich „Aba“ عِبَا, „Abba“ عِبَا; „Abbou“ عِبُو (so auch Beausnier, mit dem Zusatz: les Talehs derivent toujours ce nom عِب, p. 417 a); „Abada“ عِبَادَة, „Abadou“ عِبَادُو; p. 4 daneben auch „Abeddou“ عِبْدُو. Bei dreisilbigen Namen rückt der Ton gern auf die zweite Silbe und der letzte Radikal klingt geschärft, vgl. p. 123 „Djadal“ جَعْدَل, „Djadellou“ جَعْدَلُو; p. 188 „Djeghbel“ جَعْبَل, „Djeghbellou“ جَعْبَلُو. — Beausnier hat hauptsächlich Namen auf *ou*; schon oben ist auf „Abbou“ hingewiesen; vgl. „Attou“ عَثُو (les Talehs . . . عَث) p. 418; „Ättou“ عَطَّ, f. „Ätta“ عَطَة p. 487.

§ 40. a) Von anderen bei Eigennamen auftretenden Endungen ist zunächst *ou* zu behandeln. Man denkt dabei zunächst an eine aramäische Deminutivbildung (Th. Nöldeke, Kurzgefasste Syrische Grammatik § 181), wie sie dem östlichen Syrisch (vgl. Th. Nöldeke, Grammatik der neu-syrischen Sprache am Urmia-See, § 58) noch ganz geläufig ist. Im Syro-Arabischen ist die Form jedoch selten; wie sie nach dem Maghreb gekommen wäre, wäre schwer zu sagen. Sie ist dort, wie wir wissen, schon alt, vgl. Badrūn, Haldūn. Auch die Ansicht der Gelehrten, welche die Endung aus dem Spanischen (vgl. de Lagarde, Reg. zu den Nomina f. 8. 67; dagegen Eguilaz y Yanguas p. 521) ableiten, mag viel für sich haben; wir müssen die Frage offen lassen. Jedenfalls war und ist die Endung weit verbreitet; für die frühere Zeit ist auf Sicilien zu verweisen; vgl. Cusa, p. 264 *alobov*, Caritativ zu *for* عَيْسِي p. 128, ebda. (p. 128) *dllobov*. Letzteres kommt auch noch heute vor; vgl. in unserem Wörterbuch „Alloun“ عَلُون p. 18; wohl zu عَلِي (vgl. § 41). So sind auch „Addoun“ عَدُون p. 6, „Dechoun“ دَشُون p. 114 unklarer Herkunft. — Halten wir uns an bekannte dreisilbige Stämme, so sind aufzuführen: „Abdoun“ عِبْدُون p. 3; „Bedroun“ p. 30; „Nasroun“ نَصْرُون p. 298; „Selmonn“ p. 345; „Rahmonn“ رَحْمُون (auch bei Beausnier) und „Rahmouna“ (f.) p. 323; „Namonn“ نَعْمُون

p. 298; „Khalfoun“ خالفون p. 218; ebds. „Khaldoun“ (sic) خالدون; „Khaldouni“ (sic) خالدوني; in der Transkription liegt wohl beide-
mal ein Druckfehler vor, falls man nicht Wechsel von *m* mit *n*
annehmen will, vgl. „Ardja“ (f.) عرجة, „Ardjoum“ عرجوم, „Ard-
joum“ عرجون p. 17. Feminina sind weniger häufig; vgl. aber
„Aichouna“ عيشونة neben „Aichoun“ p. 9; „Deghoha“ (f.) دغشة
und „Deghechouna“ (f.) p. 115.

b) Bisweilen wechselt *an* mit *in* und *an*, z. Beisp. „Dida“
ديدا, „Didane“ ديدان, „Didouna“ (f.) ديدونة p. 122; selten
stehen so viele Formen nebeneinander, wie p. 182 f. „Djerma“ (f.),
„Djermane“, „Djermani“, „Djermaoui“, „Djermine“, „Djermouna“
(f.), „Djermoun“, „Djermouna“ (f.), „Djermouni“. Ferner auch
„Akni“ اكني; „Aknine“ اكنين (sic), „Aknoun“ اكنون p. 11; „Deghma“
دغمة, „Deghmake“ دغماش, „Deghmane“ دغمان, „Deghmeche“
دغمش, „Deghmine“ دغمين, „Deghmoun“ دغيوم, „Deghmouna“
(f.) دغيمونة p. 115. Andererseits liegt bloss Wechsel zwischen *an*
und *an* vor in „Hernoun“ هرنون und „Hernane“ p. 192; „Che-
groun“ شغرون und „Chagrane“ p. 96; „Chelmouni“ شلموني und
„Chelmani“ (Druckfehler „Chemani“) p. 100. Schliesslich ist auch
der Wechsel zwischen *an* und *in* möglich z. B. „Sehrane“ p. 848,
„Sehrine“ p. 844; ob solche Formen auf *an* und *in* ebenso als
Karitative, ob überhaupt die Formen auf *an* als Karitative empfunden
werden, ist fraglich. Eine Möglichkeit wäre auch, dass die Endung
an und ihre Nebenform *am* mit a § 89 zusammenhängen, vgl.
„Sekkou“ سكو, „Sekkoun“ سكون, „Sekkoun“ سكوم p. 344 und
nur Nebenformen derselben wären. „Allou“ علو könnte aus vollere
„Alloun“ علون verkürzt sein.

§ 41. Besonders auffällig sind die Namenbildungen, welche
auf einen Zischlaut, meist *s* (seltener *š*) ausgehen; vor demselben
kann ein kurzer Vokal stehen; in der Regel ist derselbe jedoch
lang; es handelt sich also um Bildungen mit den Endungen *as*,
as, *as*, *as*. Diese sind im Maghrebinischen besonders ausgebildet,
Hartmann erwähnt in ZDPV. 14, 229 allerdings für Syrien *allās*
zu *alī* und *merrās* zu *marjam*. An die syrische Deminutiv-
endung „*as*“, Nöldeke, Kurzgef. syr. Gramm. § 183, ist kaum
zu denken; Stumme macht darauf aufmerksam, dass Geisternamen
oft auf *as* ausgehen, vgl. seine Dichtkunst u. Gedichte der Schlüh,
S. 86. — Von Interesse ist aber auch wieder der Wechsel der
Vokale, sowie das Vorherrschen des *u*-Lantes bei diesen Namen;
wahrscheinlich liegen Kosewörter vor. An vokalisiert auslautende

Namen kann zwar bloss *š* treten, z. B. „Aliehe“ عایش p. 12; allerdings giebt es auch ein „Allich“ عایش p. 13, — neben „Allouche“, „Allouche“ f. (?); andererseits „Alioneche“ عایش p. 12, sodann wieder ebds. „Alilèche“ عایش, „Alili“ عيلي, „Aliliche“ عيليش und „Alilouche“ عيلوش. Von Interesse ist, dass schon in den sicilianischen Dokumenten (Cusa p. 474) zweimal علوش, griechisch ἄλλους umschrieben, vorkommt. Ferner „Amiche“ عيش, „Amichi“, „Ammi“, „Ammiche“, „Ammouche“ p. 14. Mit einer Nebenendung (?) ist „Hamidchi“ حميدشي p. 180 neben „Hamidèche“ حميدش gebildet. Nicht selten sind solche Formen mit „èche“ d. h. *es*, z. B. auch „Harir“ حريش, „Harireche“ حريش p. 185; „Souam“ صوام, „Sonameche“ p. 353; „Meharbeche“ محاربيش p. 273; „Habib“ حبيب, „Habibeche“ حبيبش p. 171 (welchem Wortstamm das danebenstehende „Habibès“ حبيبي angehört, ist nicht auszumachen). Bisweilen steht *es* neben *is*, z. B. „Batt“ بعيط, („Batta“ f.), „Battèche“ بعيطش, „Battiche“ بعيطيش, „Battichi“ بعيطيشي (vgl. oben „Hamidchi“) p. 25. Sodann kommt *is* neben *as* vor; zu den oben schon gegebenen Beispielen vgl. „Hecha“ f. هشا, „Hechiche“ هشيش, „Hechouche“ هشوش p. 189; „Hanna“ f., „Hannache“ حناش, „Hannachi“, „Hanniche“, „Hannouche“ p. 188; dass „Hecha“ und „Hanna“ mit Recht als fem. bezeichnet sind, ist freilich zu bezweifeln. Man bemerke jedoch „Guarcha“ (f.) غرشا und „Guarchouche“ (ohne Bezeichnung; also meo.?) p. 166. Es giebt freilich Namen auf *is* ohne Nebenformen auf *as*, z. B. „Akriche“ عكريش und عكريش p. 11 (vgl. aber „Akrach“ عكراش); ebds. „Akni“ اكني und „Akniche“ اكنيش, aber noch vielmehr solche auf *as* ohne Nebenformen auf *is*, z. B. „Halilouche“ حليلوش (neben „Halil“ und „Halitou“) und „Halimouche“ حليموش (neben „Halim“, „Halima“ (f.), „Halimaoui“, „Halimi“) p. 177. Unter gewissen Reihen von Kosenamen sind auch noch solche auf *as*, *is* und *as*, z. B. „Abdiche“ عبدش (neben „Abdi“), „Abdouche“ عبدوش (neben „Abdon“) und „Abdouze“ عبدوس p. 8; p. 168 „Guatta“ (f.?) قطة, „Guettache“ قطاش, p. 169 „Guettas“ قطاس, „Guetteche“ قطش, „Guettiche“ قطيش, „Guettis“ قطيس, „Guettouche“ قطوش neben „Guettou“ قطو. Auch kommt „Amrous“ عمروس p. 15 neben „Amronche“ vor. Nicht gerade häufig sind die Wörter auf *as*, z. B.

neben „Harche“ حرش und „Harcha“ (f.) „Harchache“ حوشاش (und „Harchouche“ حوشوش p. 184; „Alouache“ علوش p. 13 (so auch Beaussier p. 449); p. 178 neben „Hamada“ f. (?) حمادة „Hamadache“ حماداش (und „Hamadouche“); p. 178 neben „Hamda“ f. (?) حامد „Hamdach“ حامدش und ebendasselbe neben „Hamchacui“ حشادوي auch „Hamchache“ حمشاش und „Hamchachi“. Noch ist zu bemerken, dass das Wörterbuch bei „Ayoha“ عيشة p. 9 neben „Ayehouche“ عيشوشة auch ein feminines „Ayehouche“ عيشوش gibt; übrigens könnte bei „Ayehouche“ u. s. w. auch eine Bildung mit verdoppeltem dritten Radikal nach § 24 vorliegen.

§ 42. In seltenen Fällen scheint auch eine Bildung mit *ab* vorzukommen, z. B. p. 6 „Adda“ عده (nicht als fem. bezeichnet) „Addoub“ عدوب; p. 9 „Ayehouba“ عيشوبة.

§ 43. Bei einigen bekannten Wörtern ist die Silbe *an* angehängt, z. B. „Khelifne“ (f.) خليفة p. 221; „Merabtene“ مرابطن neben „Marabet“ مرابط und „Merabta“ (f.) مرابطة p. 281.

§ 44. a) Die aus mehreren Wörtern zusammengesetzten Namen werden in der französischen Umschrift mit Recht eng verbunden, d. h. in einem Wort geschrieben, z. B. „Sidannas“ سيد الناس p. 350; „Hafallah“ حفظ الله p. 175 (der Übergang des *f* in *a* bei حفظ ist durch das *h* bewirkt; bei „Setrerrahman“ ستر الرحمن p. 348 ist das *s* wie so oft als nicht rein empfunden worden). Ob die Aussprache von صلي الدين mit „Safiddine“ p. 337 im Maghreb wirklich richtig ist, ist nicht sicher; im Osten würde man *saffi-jeddin* aussprechen wie „Takieddine“ تقي الدين in unserem Buche p. 358. Wie in diesen letzten Beispielen liegt eine „uneigentliche Genetivverbindung“ vor in „Hameurlaine“ حمور العين p. 179, „Chehbelaine“ شهب العين p. 97 (wobei in „Hameur“ und „Chehb“ wohl, wenn richtig gehört, eine eigentümliche Status constructus-Form von أحمر und أشهب zu konstatieren ist; vgl. Stumma, Märchen und Gedichte aus der Stadt Tripolis, p. 267, § 151 a). Ähnliche Verbindungen wie die obigen sind p. 93 „Chafbaldekane“ (sic) شايب الذراع und „Chafbeddra“ شايب الذراع. Das letztere kaum verständlich, das erstere mit „Graubart“ zu übersetzen. Statt dieser Genetivverbindung kann auch ein wirklicher Satz stehen, z. B. „Chafb-Rassou“ شايب راسو p. 92 (steht hinter „Chahri“, nicht an der richtigen Stelle nach dem Alphabet): „seiner, dessen Haupthaar grau ist“. Beachte auch die Schreibung راسو (nicht راسه).

§ 45. Bisweilen ist der Genetiv als sogenannter objectivus zu fassen, so wohl in „Derrassechouk“ درّاس الشوك p. 121 „Gastrüppdrescher“. Daneben steht „Derrass-El-Lil“ درّاس الليل. Bedeutet dies: „einer, der bei Nacht drischt“? Poetischer als dieser Name ist jedenfalls „Nasimecbah“ نسيم الصباح p. 300 = Morgen-zephyr.

Viel gewöhnlicher ist, dass der Genetivus als subjectus zu fassen ist, z. B. „Atietallah“ عطية الله p. 19 „Geschenk Allahs“; etwas (einer), was Allah geschenkt hat. In diesem Sinne sind natürlich alle Namen gemeint, welche denselben Sinn („Theodor“) haben: „Matallah“ معطى الله p. 263; „Hibtallah“ هبة الله (also *hibet-allah*) p. 198 neben „Hebtallah“ هبة الله p. 189 (zum ? vgl. Stumme, Tunesische Märchen und Gedichte I, p. XXX), vielleicht auch „Rezkallah“ رزق الله p. 382. Ebensogut ist Dies ausgedrückt durch das einfache „Mouheb“ مرهب p. 293 „Geschenk“ oder das Partic. Pass. „Mouhoub“ موهوب ebda. Vor Allem aber auch durch Verbalsätze wie „Djaborebbi“ جابوربى p. 123, also *gabû rabbî* = „Gott hat ihn gebracht“ oder abd. „Djaballah“ جاب الله und „Djabelkhir“ جاب الخير. Hier haben wir also (wie wohl auch in den mit präfixiertem „gebildeten“ Namen § 22) volle Sätze als Eigennamen gebraucht, vgl. § 44. Noch ein Nominalsatz, der in dieser Weise angewendet wird, sei hier nachträglich angeführt: „Daymallah“ الدائم الله p. 112 „Allah ist der Beständige“. — Übrigens ist nicht sicher, dass nicht in gewissen Eigennamen Ellipsen vorliegen; so möchten Ausdrücke, wie die oben genannten „Hafallah“, „Setrer-rahman“ doch wohl bedeuten: „einer, der unter dem Schutz Allahs steht“; ebenso „Nasrallah“ نصر الله p. 298 und vielleicht auch das angeführte „Rezkallah“. Namen wie *ferhat* und *berakat* (§ 15) werden ähnlich im Sinne eines Wunsches zu fassen sein.

Noch manche einzelne Bemerkungen liessen sich hier anschliessen; aber die Kritik des Buches ist bereits zur Abhandlung angewachsen; daher schliessen wir sie. Wir können freilich von dem in mancher Beziehung stoffreichen und interessanten Buche nicht Abschied nehmen, ohne die Hoffnung auszusprechen, dass es künftig einmal in einer gründlich revidierten Auflage noch weiteren und eingehenderen wissenschaftlichen Forschungen werde dienen können.

Anmerkung. Diese letzte Abhandlung Socin's ist von Dr. Stumme mit dankenswerter Bereitwilligkeit revidiert und durch die Presse gehen worden.
Die Redaktion.

Bar Chōnī über Homer, Hesiod und Orpheus.

Von

Theodor Nöldeke.

Im 2. Heft seines Werkes „Inscriptions mandaites des coupes de Khoubir“ veröffentlicht H. Pognon den grössten Theil der Angaben des Theodoros bar Chōnī, eines Nestorianers aus dem Ende des 8. Jahrhunderts, über die verschiedenen heidnischen und christlichen Religionsparteien¹⁾. Als ich den scharfsinnigen Gelehrten, der jetzt als französischer Consul in Haleb lebt, brieflich bat, von dem, was er aus diesem Abschnitt Bar Chōnī's weggelassen, doch noch das Stück über Homer, Hesiod und Orpheus herauszugeben, wenn dasselbe auch gewiss nur den Werth eines Curiosums habe, schickte er mir sofort das Stück nach dem Wortlaute seiner besten Handschrift α mit allen Varianten seiner drei andern β, γ, δ. Diesem Texte stand ich aber, so weit er die Orphischen Lehren betrifft, ziemlich rathlos gegenüber. Ich sandte ihn daher an Herrn Dr. Goussen, Divisionspfarrer in Aachen, mit der Bitte, mir die Varianten aus dem in seinem Besitz befindlichen Codex einzutragen. Goussen erfüllte diese Bitte schleunigst mit grösster Bereitwilligkeit. Für mich war damit aber leider nicht viel gebessert. Zwar gelangte ich nach und nach zu einem gewissen Verständniss einiger Stellen, erkannte z. B., dass die Orphische Lehre vom Weltai (𐤏𐤋𐤁 statt 𐤏𐤋𐤁 der Codices) vorgetragen wird, aber vieles blieb mir ganz dunkel. Wie hätte ich z. B. errathen können, dass unter 𐤏𐤋𐤁 oder 𐤏𐤋𐤁 der Handschriften (unten S. 505 Z. 5) das griechische Wort *χρῆν* 𐤏𐤋𐤁 verborgen lag? u. s. w. u. s. w. Die einzige Hoffnung war, dass mir das griechische Stück, aus dem das syrische übersetzt sei oder auf dem es doch beruhe, nachgewiesen werde. Ich wandte mich deshalb an meinen Collegen Dr. Richard Heinze um Hülfe. Ich stümperte ihm vor, was ich übersetzen konnte, und sobald ich zu einem Satze kam, der sich schlankweg deutsch wiedergeben liess, erkannte er augenblicklich die Quelle: er holte Abel's „Orphica“ (Leipzig 1885) herbei und schlug mir darin die unter Apio's Namen vorgetragene Orphische Kosmogonie

1) S. meine Besprechung des Buches in WZKM. 568 ff.

aus den Homilien des Clemens Romanus auf (Abel S. 160 f.). Ich verglich nun den syrischen Text genau mit dem griechischen Homil. 3, 8—6; ich benutzte dabei ausser Abel's Orphica die Ausgaben von Schwegler und von Migne. Da ergab sich, dass ich ein Excerpt aus einer syrischen Uebersetzung jener Stelle vor mir hatte. Bar Chōnī hat die Stelle wahrscheinlich aus einer vollständigen Uebersetzung der Homilien oder doch des 6. Buches genommen. Leider ist aber diese syrische Uebersetzung lange nicht so gut wie manche andre. Ihr Verfasser hat den Bericht, der ihm freilich höchst fremdartig sein musste, vielfach missverstanden. Diese mangelhafte Uebersetzung hat dann Bar Chōnī ganz verstandnislos ausgezogen und dabei wichtige Glieder weggelassen. Allerdings enthalten die Handschriften auch gemeinsame Fehler, die wir kaum dem Bar Chōnī zuschreiben können, und es ist also möglich, dass auch einige gravierende Versehen nicht auf ihn selbst zurückgehen, sondern nur auf die Handschrift, aus der indirect Pognon's und Goussen's Manuscripte stammen. Aber grosses Unrecht thun wir ihm doch schwerlich, wenn wir ihn für vielen Unsinn in dem Stücke verantwortlich machen.

Trägt so das syrische Stück kaum etwas zur Besserung des bekannten griechischen Textes bei, so haben die hier vorliegenden Thatfachen der Textgeschichte doch immerhin ein gewisses Interesse. Allein dies Specimen dürfte auch genügen. Ich wollte wenigstens nicht noch weiter die Güte Pognon's und Goussen's mit der Bitte in Anspruch nehmen, sie möchten mir auch die andern Stücke des Werkes mittheilen, die wahrscheinlich den Clementinen entnommen sind.

Dem Excerpt aus Clemens gehen einige Angaben über die Person des Homer, Hesiod und Orpheus voraus. Dass Homer zur Zeit Samuel's gelebt habe, sagen auch Chron. Pasch. 84 c (Bonn. 166); Pseudo-Dionys von Telmahre (ed. Tullberg 4, 85). In David's Zeit versetzt ihn und Hesiod Syncell 178 d (Bonn. 882). Für die andern chronologischen Bestimmungen wird ein Kenner der chronographischen Litteratur wie Gelzer leicht Parallelstellen und ev. auch die letzten Quellen finden.

Der Handschrift Goussen's (G) stehen die Pognon's a, b, c, d als eine einheitliche Gruppe gegenüber; ich bezeichne sie zusammen mit P. Goussen besitzt noch ein Exemplar, welches zu der Gruppe P gehört. Dies alles sind, so viel ich weiss, in neuester Zeit gemachte Abschriften aus, vermuthlich auch nicht eben alten, nestorianischen Codices. — Nichtsnutzige Varianten, namentlich vereinzelte Lesarten innerhalb der Gruppe P, lasse ich weg. Wenn ich hier und da eine von allen Codices gegebene Lesart verbessere — aber niemals stillschweigend —, so bin ich nicht immer sicher, ob nicht schon Bar Chōnī den Fehler hatte. In dem Falle hätte ich also eigentlich meine Aufgabe, dessen Text herzustellen, überschritten und wäre bis zum ursprünglichen Uebersetzer vorgegangen, dessen

Gesamt-Text ich doch durchaus nicht herstellen kann. — In der Anwendung des obern und untern Punctes verfähre ich etwas consequenter als meine Vorlage. Die zuweilen darin angebrachten nestorianischen Vocalpuncte habe ich weggelassen.

Damit sich auch ein des Syrischen Unkundiger ein Bild von unserm Excerpt machen könne, habe ich eine sklavisch wörtliche Uebersetzung hinzugefügt. Und zwar habe ich dazu die lateinische Sprache gewählt, weil sie erlaubt, genau die Wortfolge des Syrischen beizubehalten. In andrer Beziehung war das Latein hier gerade nicht besonders am Platz. So ist es störend, dass diese Sprache keinen kurzen Ausdruck hat, der ganz scharf das bloss „ist geworden“ ausdrückt; denn „*factum est*“ bedeutet das nicht, mit „*ortum est*“ oder „*genitum est*“ verbindet man leicht Nebengriffe, und auch das von mir gewählte *existit* scheint mir etwas zweideutig zu sein. Natürlich musste ich der Wörtlichkeit zu Liebe ein sehr barbarisches Latein anwenden; wer sich an manchen unclassischen Abstractformen und an Ausdrücken wie *virtute* = *ὑπάκει* „virtuell“ stösst, lasse meine Uebersetzung ungelesen. Die mit Recht geschätzte Version Cotelier's liest sich viel besser! — In runden Klammern habe ich einige zum Verständnis erwünschte Worte hinzugefügt; zum Theil entsprechen diese griechischen, die der syrische Uebersetzer oder der Excerptor weggelassen hat.

Darauf, dass in dem Anfangstück die Sätze des Originals einmal in eine andre Ordnung gebracht worden sind, habe ich durch römische Ziffern im griechischen Text und in meiner Uebersetzung hingewiesen. Durch solche Klammern in jenem zeige ich an, was bei Bar Chōnā fehlt.

Ausdrücklich erkläre ich noch, dass ich für den vielen Unsinn, den meine Uebersetzung als Wiedergebe Bar Chōnā's bringt, keinerlei Verantwortung trage!

Der Text folgt umstehend.

Hinter diesem Abriss der Orphischen Kosmogonie setzt Bar Chōnā die Worte *هناك يكون وجهه/ ١٥/ بقاءه* „hier möge nun das Antlitz dieses (Mannes) und seiner Lehre bleiben“, d. h. „hier höre ich damit auf“. „Das Antlitz“ soll wohl so viel sein wie das Aussehn, die Gestalt, also „die Darstellung“.

1) Fehlt P.

De Homero et Hesiodo et Orphico (viris) claris Graecorum.

De tempore horum sunt qui dicant, eos tempore Samuelis fuisse; sunt qui dicant, tempore Davidis; sunt qui dicant, anno 93 Salomonis, alii, anno 37 Asae. — Orpheum dicunt Graeci voce cantus sui animalia concitasse et iram brutorum pacasse instrumentis musices suae. — Hic enim dixit, omnia e chaos et confusione genita esse. II) Hesiodus vero est ubi¹⁾ dicat, mundum non semper (= sempiternum) esse, sed (quondam) existisse. I) Homerus vero dicit, vos omnes terra et aqua facti*, nam inde nobis omnibus (ex ejus sententia) initium fuit, et post dissolutionem hujus substantiae humidae et terrinae primitivum statum denovo naturae nostrae recipimus, id quod est chaos.

Hesiodus²⁾ vero chaos (inquit) simile fuit ovo et fuit haec confusio primitiva elementorum. Et hoc ovum natum, ex amplitudine materiae prorupit. Genituram vero dicit ita fuisse:

Quia quatuor³⁾ viva sunt elementa et naturaliter⁴⁾ profundius

II) Ἡσίωδος δὲ ἐν τῇ Θεογονίᾳ λέγει [Ἦτοι μὲν πρῶτατα γένος ἐγένετο (Theog. 116). τὸ δὲ ἐγένετο δῆλον ὅτι γεννηθεὶς ὥς] γεννητὰ [σημαίνει] οὐ τὸ ἀπὸ ἐλευθ[έρου] ἐγένετα].

I) [...] Ὀμηρον [...] εἰπόντα [πρὸς τῆς ἀνέκαθεν συγγένεως] Ἄλλ' ἡμεῖς μὲν πάντες ὕδαρ καὶ γαῖα γένουσθε (II 7, 99) ὥς εἰπὼν ἀπάντων τὴν γένεσιν ἐξηγήσων καὶ μετ' ἀνάστασιν τῆς θύλης καὶ γῆνης οὐδὲς εἰς τὴν πρῶτην πάλιν ἀποκατασταμένον φύσιν, ὅς ἐστιν γένος.

Καὶ Ὀφρεὺς δὲ τὸ γένος ὡφ' ἀπεκαίλει, ἐν ᾧ τῶν πρῶτων στοιχείων ἦν ἡ σύγκρισις τοῦτο [Ἡσίοδος γένος ἀποκαταστατὸς Ὀφρεὺς] ὁδὸν [λέγει] γεννητὸν ἐκ ἀπείρου τῆς εἰκὸς ἀποβληθέντων, γεννητὸς δὲ οὐκ.

1) ὅτι ὁ κόσμος ἐκ τοῦ χάους ἐγένετο. 2) ὁ κόσμος ἐκ τοῦ οὐαίου ἐγένετο. 3) ὁ κόσμος ἐκ τοῦ οὐαίου ἐγένετο. 4) ὁ κόσμος ἐκ τοῦ οὐαίου ἐγένετο.

١٧) حجلا Codd. 18) حجلا Codd. Denn
 ohne 21) حجلا Codd. Der Epitomator mag sich
 allerdings schon die Worte so zurecht gelegt haben, wie
 sie die Codd. haben: „in quo spiritus vivus erat“.
 22) حجلا P; حجلا G. 23) حجلا Codd.

17) حجلا Codd. 18) حجلا Codd. Denn
 ohne 21) حجلا Codd. Der Epitomator mag sich
 allerdings schon die Worte so zurecht gelegt haben, wie
 sie die Codd. haben: „in quo spiritus vivus erat“.
 22) حجلا P; حجلا G. 23) حجلا Codd.

splendore ignis (exocallimiasini)
 elementorum.

Cum calefactum esset ovum,
 ab animali in eo ruptum est, et
 produit ex eo formatum, ut dixit
 Orpheus: „scissum est caput cras-
 titudinis ovi“ 17). Et virtute
 magna illius, qui ex eo produit,
 rotunditas ejus consolidata est et
 ordinatio ejus confirmata est.

ἀνδρὶ φίλον παύματος, ὅν Φέρηται
 Ὀρφεὺς καλεῖ, οὗ ἀνθρώπου γενέσθαι
 τὸ πρῶτον ἐξ ἀνθρώπου ἐλαττωθέν, καὶ
 πάλιν τοῦ [διαταρασσάμενου] τῶν
 στοιχείων πάλιν [ἐν τῷ ὄντι]
 τὸ μὲν οὖν παρασπόμενον ὄντι
 ὑποθεταμένον ἀπὸ τοῦ ἔσθαι
 ζῶον εἰρηναῖον, ἔπειτα δὲ μορφο-
 μεν παραίτηται ὄντιον τε καὶ Ὀρ-
 φεὺς λέγει [καταμύων] οὐκ ὄντιον
 πολυγενεῶδες ὄντι καὶ οὐκ ὄντι μεγάλη
 δύναμις ἀνθρώπου τοῦ προεληλυθότος
 [Φέρηται] τὸ μὲν κύριον τὴν ἐξ-
 ὁμολίαν λαμβάνει καὶ τὴν διακοσ-
 μῆσιν ἔχει.

9) Dies Wort giebt der Uebersetzer hinzu.

10) Genauer „wurde geprägt“. Doch läßt sich nicht sicher sagen, dass
 der Uebersetzer Lobes's Verbesserung ἀντιλήθη gelesen habe. Das hand-
 schriftliche πυρρός hatte er nicht vor sich; vermuthlich κέρως, wie Costellier
 conjectirt hat, aber „in rotunditate sua“ könnte auch bloss als Wiedergabe von
 οὐκ ὄντιον gelten. Subject ist hier das ἔξ (hom.). Die folgenden Worte
 sind ganz unklar. Jedenfalls hat schon der Uebersetzer seine Vorlage nicht
 verstanden. πέγματος nahm er als Prädicat.

11) Für τῶντι las er τῶντι. αἰρεῖται scheint er nicht verstanden zu haben.

12) Mit ganz leichten Aenderungen, wie sie auch bei dem bestbücherten
 Texta zulässig wäre, habe ich wenigstens etwas grammatisch mögliches erreicht.
 Das grobe Missverständniß der Vorlage läßt sich nicht wegschaffen.

13) Das weitere Wissen bis jetzt weder bedeutete, noch durch eine völlig
 einschneidende Verbesserung ersetzt καταμύων oder καταμύων wird vom Ueber-
 setzer ignoriert. ὄντιον, das Lobbeck eingefügt hat, findet in der Uebersetzung
 keine Stütze. Dass aber der Vers, wie Lobbeck ihn gestaltet, einen sehr guten
 Sinn gäbe, bezweifle ich natürlich nicht.

Die Abessinischen Handschriften
der Königl. Universitätsbibliothek zu Upsala
verzeichnet und beschrieben

von

K. V. Zetterstéen.

In der Königl. Universitätsbibliothek zu Upsala findet sich eine zwar kleine, aber recht wertvolle Sammlung äthiopischer Handschriften, die im Folgenden näher beschrieben werden. Von den zwölf Nummern, die diese Sammlung umfasst, gehören zwei, Nr. 1 und 3, zu der wertvollen Sammlung orientalischer Manuskripte, die im Jahre 1716 von Henrik Benzelius auf seiner Reise nach dem Orient für die Universitätsbibliothek zu Upsala angekauft wurden¹⁾. Acht andere, Nr. 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11 wurden der Bibliothek im Jahre 1894 von dem schwedischen Missionar August Bergman in Abessinien geschenkt. Wann die zwei übrigen, Nr. 2 und 12, in den Besitz der Bibliothek gekommen sind, ist leider nicht zu ermitteln. Wahrscheinlich wurden auch diese zugleich mit Nr. 1 und 3 von Henrik Benzelius im Orient erworben. Jedenfalls gehören sie schon seit längerer Zeit der Universitätsbibliothek zu Upsala an.

Wie die meisten abessinischen Handschriften sind auch diejenigen, von denen hier die Rede ist, sämtlich undatiert. Aus der Gestalt der Schriftzüge sowie aus anderen Umständen ergibt sich jedoch zur Genüge, dass mehrere derselben, nämlich Nr. 2, 3, 10 und ein Teil von Nr. 1, bis ins XV. Jahrhundert zurückgehen und somit zu den ältesten bisher bekannten Ge'ez-Handschriften zählen. Nr. 9 scheint dem XIX. Jahrhundert zuzuweisen zu sein; die übrigen dürften sämtlich aus dem XVII. oder XVIII. Jahrhundert stammen.

I

Pergament; 16 u. 14 cm; 273 Bl., dazu vorn 8 Schutzblätter, das erste an den Deckel geklebt; von Bl. 231 an 2 Kolonnen; 14—16 Zeilen; von verschiedenen Händen geschrieben, der Älteste

1) Acta Literaria Suecica, Vol. I. Pag. 342.

Teil (Bl. 1—64, 151—214) wahrscheinlich aus dem XV. Jahrhundert. Abessinischer Holzband, mit Leder überzogen, etwas lädiert.

1. Bl. 1—198 a: *Die Psalmen Davids*.

2. Bl. 198 b—212 a: *Die 15 Lieder der Propheten* (ጸላት: ወዕለዶ: ዘክቢያት: ወጸላት: ወሴ ::).

3. Bl. 212 b—227 a: *Das Hohe Lied*.

Enthält zunächst Kap. 1—2, = (Bl. 212 b—214); dann folgt das hohe Lied vollständig vom Anfang an von jüngerer Hand.

4. Bl. 227 a—230 a: *Kalender für kirchliche Feste*.

5. Bl. 231—251: *Weddäs Märjäm*, mit der Sonntagslektion anfangend.

Bl. 231 a für den Sonntag.

Bl. 233 a für den Montag.

Bl. 235 a für den Dienstag.

Bl. 238 b für den Mittwoch.

Bl. 242 a für den Donnerstag.

Bl. 246 b für den Freitag.

Bl. 249 b für den Sonnabend.

6. Bl. 252 a—260 b: *Weddäs wa-Genäj*, ohne Überschrift.

7. Bl. 260 b—265 a: *Doctrina Arcanorum* (በእጃት: ትጽባርት: ፋቡእት ::).

8. Bl. 265 a—271: *Lobgedicht auf die Jungfrau Maria*. Der Anfang lautet: አወሠረት: አገረ: ለኅሉ: ዓለዎ: ዘኅንቢ: ዓፋርር: ለዓቢይ: ወልዑል: ለዓላክ: ወሐርኒ: ወልጽልል: ላዕሌዎ: ጽላል: ለላባከቢ ::

Auf den Schutzblättern ein Salām, mit den folgenden Worten anfangend: ስላዎ: ለክንረ: ስዎክዎ: በሰሌ

ዶ: ሕይወት: ጽሑፍ ::; auf Bl. 11 b—28 a am oberen

Rande ein Lobgedicht auf den Apostel Johannes; an einigen Stellen Randbemerkungen in Karschuni. Bl. 149 b enthält Betrachtungen über den Lohn der Frömmigkeit und schliesst mit einer Aufforderung, für den Schreiber zu beten, Bl. 150

ein Bruchstück, das folgendermaassen beginnt: ከወክ:

ወሃረኒ: ሐዋርያት: በሲኖዶሎ: ቀሳውስ

ት: ጽጂቆ: እንቢ: ይጸልዩ: እንዘ: ይብሉ:

በዛቲ: ስዐት ::; Bl. 230 und 271 b Zaubergebete gegen

bösa Geister. Auf Bl. 280 b ein armenischer Name, auf derselben Seite und Bl. 281 a zwei armenische Stempel, Bl. 272 a das armenische Alphabet.

In den Gebeten wird der Besitzer des Manuskriptes, Gabra Krestos, an mehreren Stellen erwähnt.

II.

Pergament; 18 u. 11 cm.; 4 Bl.; 2 Kolonnen; 18 Zeilen; grosse alttümliche Schrift, mit Sicherheit aus dem XV. Jahrhundert. Vorn ein Bild der Maria mit dem Jesuskind; Überschrift:

ዘኅዐ : ተወልዶ : እግዚእኛ ::, hinten ein Bild des heiligen Georg (ፀፑር፳ክ ::).

Das *Evangelium Matthaei*, Kap. 2, 1—19.

Nach Vs. 12 sind einige Worte ausradiert; am Rande auf derselben Seite steht: Abūna Takla Haimanōt.

III.

Pergament; 15 u. 11 cm; 79 Bl., dazu vorn 4 Schutzblätter und hinten 1; in durchgehenden Zeilen geschrieben; 16—17 Zeilen; schöne alttümliche Schrift; aus dem XV. Jahrhundert. Abessinischer Holzband mit Überzug aus gepresstem Leder, etwas ladiert.

1. Bl. 1—55: Die *Offenbarung Johannis*.
2. Bl. 57—76: *Maḥafa haēlā*.
Chronologisches und Kalendarisches.
3. Bl. 77—79: *Lobgesang auf Gott*.

Der Anfang lautet: እግዚእ : ነፍሱተኅ : ወንሱ
ብሐኑ : ወንሱንዶ : ለዐቡ : ሐይላኑ : Bl. 55 a

eine Bitte für den Schreiber, wovon das Meiste ausradiert ist. Auf der folgenden Seite eine Bitte von jüngerer Hand, dass die Leser des Buches um der Dreieinigkeit willen ihren sündigen Bruder nicht vergessen mögen. Bl. 56 ist leer.

IV.

[Äthiop. Ms. 5.]

Pergament; 26 u. 23 cm; 103 Bl., dazu hinten ein Schutzblatt; 2 Kolonnen; 23—24 Zeilen; schöne Schrift; sehr beschmutzt; abessinischer Holzband.

Bl. 1—2 (23 u. 20 cm) gehören zu einem ganz anderen Werke. Auch Bl. 11—18 sind Bruchstücke einer anderen Handschrift.

Titel fehlt. Der gewöhnliche Name dieser Bücher, *Maḥafa Genzat* (Kirchenbuch für Begräbnisfeierlichkeiten und Seelenmessen) kommt jedoch an mehreren Stellen im Texte vor. Der Anfang

lautet Bl. 8a: **በስሙ : አብ : ወወልድ : ወወንጌል : ቅዱስ : ፩ : አመላክ :: ሱባ : ይመወቱ : ሱባእ : በዘትብረ : ገብ : ትጸርሕ : ቼ : 2ዜ : ወተዓትብ : ገጸኑ :**

a) Bl. 8a—35a: Totenfeierlichkeiten überhaupt.

Enthält u. a. Bl. 8a ein Gebetsformular, das dem Athanasius, Patriarchen von Alexandrien, zugeschrieben wird, Bl. 9 drei Gebete gegen böse Geister, dann verschiedene Fürbitten für die Seele des Entschlafenen und Bl. 34a eine Homilie über die Rückkehr des Sterbenden.

b) Bl. 35a—47b: Mit Rücksicht auf verschiedene Klassen der Verstorbenen, und zwar:

Bl. 35a für Priester (**መጽሐፈ : ገንዘት : ዘቀሳወስት ::**). Darin zahlreiche Abschnitte aus den Psalmen und dem Neuen Testament.

Bl. 48a für Diakone (**ገንዘት : ዘዲያቆናት ::**).

Bl. 45b für Mönche (**ገንዘት : መንግሥት ::**).

c) Bl. 47b—57b: Biblische Lektionen nebst Gebeten und Antiphonen für die Entschlafenen (**አርእስት : መንባብ : ዘይትነብብ : ላዕለ : መታን : በሰላም : እገዚአብሔር : አመን :: መጽሐፈ : ገንዘት : በእንተ : እለ : ፍጹ ::**).

d) Bl. 57b—60b: Homilie des Jacob von Serûg für entschlafene Priester und Diakone (**ዶርሳን : ዘብፁዕ : ወቅዱስ : አባ : ጾቆብ : ዘስረገ : ዘደረሰ : በእንተ : እለ : ፍጹ : ካህናት : ወዲያቆናት ::**).

e) Bl. 60b—64b: Ermahnungsrede beim Begräbnis (**ተገዛጽ : ዘይትነብብ : ላዕለ : ሹሉም : መታን : በ2ዜ : ገንዘት : ለዕሌሆም ::**).

f) Bl. 64b—79b: Seelenmessen für die Entschlafenen nach dem Begräbnis (**ሠርዓት : ዘይትነብብ : ላዕለ : መታን : እመዶፋረ : ገንዘት ::**).

Darin mehrere Gebete und Abschnitte aus dem Neuen Testament.

g) Bl. 79b—81b: Homilie des Abba Salamä (ዮርሳን: ዘ
 ልባ: ሰላሳ: ሊቀ: ጳጳሳት: ዘብሔረ: ሊት
 ዮጲዮ ::).

h) Bl. 82b—89a: Biblische Lektionen für verschiedene Klassen der Verstorbenen, und zwar:

Bl. 82b für jüngere Geistliche (ለርእስት: ሙንባ
 ብ: ላዕላ: ሙተን: ሶብ: ይመወቱ: ለበው:
 ወረዘት: u. s. w.).

Bl. 84a für diejenigen, welche in der heiligen Leidens-
 woche gestorben sind (ዛቲ: ዘይትንብብ: እመጸሓ:
 ቲ: ሙሴ: ይቤ: ዘይትንብብ: ሶብ: ይመወ
 ቱ: ዕደው: በሰሙን: [sic] ሕጻናት ::).

Bl. 85a für Kinder (ገንዘት: ዘእፃፍት ::).

Bl. 86b für Frauen (ገንዘት: ዘዓቢይት: ለንስት ::).

i) Bl. 89a—96b: Seelenmessen, nämlich Bl. 89a, auf den dritten
 Tag (በሠልስት: ዕለት ::).

■. 98b auf den zehnten, dreissigsten, vierzigsten Tag,
 nach einem halben Jahr, einem Jahr und an allen Gedenk-
 tagen für den Toten (ዘንቲ: ዘይትንብብ: በብ: ዕ
 ሊት: ወበፀ: ወበፀ: ወመንፈቅ: ወበዓመት:
 ወበሰሉ: ተዘግረ: ሙተን: ለለ: ዓመት ::).

k) Bl. 96b—99a: Drei Segnungsformulare (ቡረኬ), von denen
 das erste Abūna Samuel zugeschrieben wird.

l) Bl. 100b—108: Ein Kapitel aus dem Buch der Toten (ዓፋ
 ለ: እመጸሐረ: ሙተን ::) u. s.

■. 1—2 enthalten den Schluss der Epistel Judä vom V. 15
 an und den Anfang einer Einleitung in die Offenbarung Johannis,
 Bl. 11—18 einige Gebete für besondere Gelegenheiten.

Der Name des Besitzers Takla Haimanöt findet sich an
 vielen Stellen in den Gebeten.

V.

[Äthiop. Ms. 8.]

A. Pergament; 14¹/₂, u. 18 cm; 127 Bl.; dazu vorn 2 Schutz-
 blätter; 2 Kolonnen; 17 Zeilen (von Bl. 128 an 25 Zeilen);

sehr kleine Schrift mit winzigen Gesangsnoten; Bl. 124—127 von anderer Hand.

B. Pergament; 11 u. 8 cm.; 8 Bl. an den hinteren Deckel geheftet; 2 Kolumnen; 10—14 Zeilen; die Schrift viel grösser als in A. Abessinischer Holzband mit einem ledernen Futteral.

A. 1. Bl. 1—88: *Me'raf*, Gottesdienstordnung. Beginnt mit den Anfangsworten von Kidān za-nagh; dann folgt Bl. 1a:

ገወጥን: በረዶሐተ: እግዚአብሔር: ጸሐፊ:
ፋ: ፪፬፭፭: u. s. w.

2. Bl. 84—94: Gebetsformulare ohne Gesamttitel, die man kurzweg als *Qeddāsē*, Messbuch, bezeichnen kann.

a) Bl. 84a Frühgebet (ጥዶን: ዘፕፕፕ:).

b) Bl. 84b Mittagsgebet (ጥዶን: ዘፕፕፕ:).

c) Bl. 85b Abendgebet (ጥዶን: ዘፕፕፕ:).

d) Bl. 86a Litanei für die Frühmesse (ፈጥን: ዘፕፕፕ:).

e) Bl. 87b Litanei für die Nachtmesse (ጸሐተ: ዘፕፕፕ:).

f) Bl. 88b Fürbitten für Kranke und Reisende u. a.

g) Bl. 90b Das Gebet „der da König ist“ (ዘፕፕፕ:).

h) Bl. 93b Das apostolische Glaubensbekenntnis, Vater unser u. a.

3. Bl. 95—102a: *Weddāsē Mārjam*, mit der Montagslektion anfangend.

Bl. 95a für den Montag.

Bl. 95b für den Dienstag.

Bl. 97b für den Mittwoch.

Bl. 98b für den Donnerstag.

Bl. 100a für den Freitag.

Bl. 101a für den Sonnabend.

Bl. 101b für den Sonntag.

4. Bl. 102a—105a: *Weddāsē wa-Genāj*.

5. Bl. 105a—120a: *Gottesdienstliche Gesänge*.

6. Bl. 120—121: Übersicht der Wochentage, auf die die wichtigsten Feste fallen.

7. Bl. 123: Formular für das Mittagsgebet.

8. Bl. 124—127: *Sallām* an einen Patriarchen Johannes.

Bl. 94b, 123, 123b und 127 allerlei Geschreibsel.

Auf dem ersten Schutzblatt fanden sich mehrere Zeilen, die jedoch später ansradiert worden sind.

B. Bl. 1—8: *Hymnen* (ዘፕፕ:).

VI.

[Äthiop. Ms. 7.]

Pergament; 18 u. 12 cm; 66 Bl.; dazu vorn 8 Schutzblätter und hinten 1; 2 Kolumnen; 13—14 (selten 15—17) Zeilen; von verschiedenen Händen geschrieben; mit Gesangsnoten versehen.

Abessinischer Holzband mit Lederfutteral. Ohne Titel; Kirchengesangbuch.

1. Bl. 1a—42a: *Hymnen* (Ἀ. C. P. P. ∞ :) und *Antiphonen* (∞ P. W. O. T. :) und zwar:

a) Bl. 1a Hymnen und Antiphonen für Priester, Diakone u. a.

b) Bl. 18a Antiphonen für die wichtigsten Feste des äthiopischen Kirchenjahres.

2. Bl. 42b—54a: *Gottesdienstliche Gesänge*, mit ∞ H. ∞ C. : H. ḥ. S. ḥ. T. : beginnend. In diesem Abschnitt ist die Sprache an mehreren Stellen mit *amharisch* gemischt.

8. Bl. 54b—65b: *Hymnen* für kirchliche Feste. Überschrift:

H. ḥ. Ḥ. : Ḥ. ∞ P. ḥ. ḥ. ḥ. : Ḥ. ḥ. ḥ. : P. ḥ. ḥ. ḥ. : Bl. 54b

62b umfassen die wichtigsten Feste vom Tag Johannes' des Täufers an (Anfang des äthiopischen Jahres) bis einschliesslich den Gedenktag der Erklärung Christi; dann folgt (Bl. 63—65) ein Nachtrag von jüngerer Hand, der mit dem Tage des Kreuzes beginnt und mit dem Gedenktag der Jungfrau Maria schliesst.

4. Bl. 65b—66a: *Das apostolische Glaubensbekenntnis*.

Das erste Schutzblatt enthält den Schluss eines Lobgesanges auf Maria von derselben Hand, von der Bl. 63—66 herrühren, Bl. 58a Matth. 24, = u. a.; Bl. 65b „das Gebet der Maria an

Christus“ (Ḥ. Ḥ. T. : H. T. ḥ. Ḥ. Ḥ. T. : Ḥ. C. P. P. ∞ : Ḥ. Ḥ. Ḥ. Ḥ. Ḥ. :)

u. a.; die zwei letzten Schutzblätter enthalten ein Gebet für den Besitzer der Handschrift Walda Mikael.

VII.

[Äthiop. Ms. 8.]

Pergament; 19 u. 17 cm; 91 Bl., dazu 2 Schutzblätter vorn und 2 hinten; 2 Kolumnen; 22 Zeilen. Gleichmässige Schrift durch das ganze Buch. Abessinischer Holzband.

Philexius, Fragen und Antworten über die Geschichte der Ägyptischen Mönche. Der Anfang lautet: ḥ. ḥ. ∞ : Ḥ. ḥ. : Ḥ.

Ḥ. Ḥ. P. : Ḥ. ∞ Ḥ. Ḥ. : Ḥ. Ḥ. Ḥ. : Ḥ. Ḥ. Ḥ. Ḥ. : Ḥ. Ḥ. Ḥ. Ḥ. :

Ḥ. Ḥ. Ḥ. : Ḥ. Ḥ. Ḥ. Ḥ. Ḥ. C. : Ḥ. ḥ. : Ḥ. Ḥ. T. : Ḥ. Ḥ. Ḥ. Ḥ. :

ለስተባለ: ዘወጽፋ: ወወለቱ: ያፋል: ቀዳ
 ላ: ዘእዋተስእለተት: ዘኖህወ: ለእባወ: ወ
 ንሱሳት: ንብጻወዋን: ወጸፋፈ: ቅዱስ: ፈልክ
 ከዩስ: ሶርዋዊ: አዲስ: ቀዳስ: ዘወንበን:

Der wirkliche Name ist nicht Philoxenus, sondern Philoxenus, Bischof von Mabûg; siehe ZDMG. 1, S. 24f. Vgl. übrigens über dieses Werk A. Dillmann, Verzeichniss der abessinischen Handschriften der Kgl. Bibl. zu Berlin, Nr. 46, 2.

- a) Bl. 1—19a. Teil I (Frage 1—16).
- b) Bl. 19a—19b. Teil II (Frage 17—34).
- c) Bl. 19b—22a. Teil III (Frage 35—48).
- d) Bl. 22a—91b. Teil IV (Frage 44—244).

Beim Numerieren ist Nr. 217 übersprungen worden. Der Schluss fehlt. Die Unterschriften der drei ersten Teile sind mit den bei Dillmann a. a. O. angegebenen identisch.

VIII.

[Äthiop. Ms. 1.]

Pergament; 82 u. 29 cm; 198 Bl.; dazu vorn ein leeres Schutzblatt; 3 Kolumnen; 24, selten 28 Zeilen; grosse schöne Schrift. Abessinischer Holzband, die Innenseiten der Deckel in der Mitte mit Stoff, an den Rändern mit Leder überzogen.

1. Bl. 2a—86a; Lobpreisung Gottes für die sieben Wochentage, hier wie öfters nach dem Verfasser des Montagsgebetes *Basilios* benannt, in anderen Handschriften auch unter dem Titel *Weddasä Amälak* vorkommend. Der Anfang lautet:

በስወ: አብ: ወወልደ: ወወንፈስ: ቅዱስ:
 አፋዲ: አዋላክ: ንወዋን: በፈደአተ: እ?
 ዘልብፋር: ጸፋፈ: ከእለት: ወልስተባለ:
 ዐት: እንተ: ነበባ: ባተ: ቅዱስ: ባስዋስ:
 አዲስ: ቀዳስ: ዘቅርባ: ነበረተ: ሰባ
 ቱ: ዐለተት: ዘወፋተው: ይጸልዩ: ባተ: ለለ:
 ነሐ: ዐለት:

Bl. 2a. Lobpreisung für den Montag von Basilios, Bischof von Caesarea.

Bl. 18a. Lobpreisung für den Dienstag nach einem Dersän des Ephraim Syrus.

Bl. 29a. Lobpreisung für den Mittwoch, ebenfalls nach einem Dersän Ephraims.

Bl. 41a. Lobpreisung für den Donnerstag aus dem Aragawi Manfasawi des heil. Johannes.

Bl. 56a. Lobpreisung für den Freitag von dem Archimandriten Abba Sinodä. Der zweite Teil des Gebetes (von Bl. 61b an) von Abba Pachomius.

Bl. 67a. Lobpreisung für den Sonnabend, von dem Patriarchen Athanasius von Alexandrien, aus koptischen Liedern zusammengestellt.

Bl. 76a. Lobpreisung für den Sonntag vom Patriarchen Cyrill von Alexandrien.

2. Bl. 86a—89: *Lobpreis des Philoxenus*, Bischof von Mabüg.

Beginnt: አሴብሐኅ : አእገዚአብሔር : ወአዎላ
ኅዋ : አዋሱክ : ክርስቶስ : ዎስለ : አቡኅ :
ኘር : ወዎንፈክ : ቅዱስ : በስብሐተ : ጸር :
ፈለስኪኖስ : ልላስ : ዘሀገረ : ወንቡዝር :
ዘይጸልዩ : ቦቱ : ነጥፍ : ስብእ : በእኝተ : ዎ
ዶኝተ : ነፋሶ : ሕ : ስብሐተ : ለኅ : እገዚ
አብሔር : u. s. w.

8. Bl. 90—105: *Gebete des Simeon Stylites* für die sieben Wochentage.

Beginnt: በስዎ : አብ : ወወልድ : ወዎንፈክ :
ቅዱስ : አሐዲ : አዎላክ :: ንወጥን : በፈደላ
ተ : እገዚአብሔር : ክቡር : ወለዑል : ወበስፋ :
ሰርሐቱ : በጸሐፈ : ለስተብቀሎት : እኝተ :
ዘስዎን : ዓዎዋዊ ሕ

Kap. 1—12 sind an die Jungfrau Maria gerichtet, die übrigen an Christus. Nach der Einleitung soll das Ganze mit einem Gebet an die Apostel abgeschlossen werden, ein solches ist aber nicht vorhanden.

Bl. 90a für den Montag (Kap. 1—17).

Bl. 92a für den Dienstag (Kap. 18—35).

Bl. 94b für den Mittwoch (Kap. 36—53).

Bl. 97b für den Donnerstag (Kap. 54—71).

Bl. 101a für den Freitag (Kap. 72—88).

Bl. 103b für den Sonnabend (Kap. 89—95).

Bl. 105a für den Sonntag (Kap. 96—106).

4. Bl. 106a—191a: *Argänöna Weddäse*, eines der bekanntesten Werke der äthiopischen Litteratur, Lobpreisungen auf die

Jungfrau Maria enthaltend, ebenfalls in sieben Abschnitte für die einzelnen Wochentags eingeteilt. Der Anfang lautet:

በስመ : እገዚአብሔር : ሠላሁኑ : ዘእንበለ :
 ፋልጠት : ወሐሐደ : በጽዮረት : ሳቡረ : ሀላ
 ዌ : ዕረዋ : መለኦት : ዘሐሐተ : ይሰጋዩ : እየ
 ንበ : ሰብእ : ወመላእክት ፥ ንጽሕፋ : እንበ :
 ዘንተ : መጽሐፈ : ዘይሰመይ : ለርጋኛ : ወደ
 ሴ : ወመሰንቆ : መዘመር : ወዕንዚራ : ከብ
 ሐት : ዘሐስተብፅዖ : ድንገልኖሃ : ወነፈረ : ዕ
 ቢዋ : ወሐንብር : ከፃ : ወሰብሐ : ቅድስኖሃ ፥
 ወንጌይ : ለንግሠ : ለቅድስት : ወንጽሕት : ወ
 ቡርክት : ጸርዖ : ዘበዕብራይጢ : ጸላሃ
 ሙ : ድንገል : ወላዲተ : ለመላክ ፥ እንተ : ይ
 እቲ : ሐመረ : ወርቅ : እዋንደ : ለከራመ : እን
 ተ : ሊትትሀወክ : ወራንኖቲሃ : ሐብለ : ሠላ
 ሴ : ዘኢይትበተክ : ወይእቲ፤ካዕበ : ዓመደ :
 ባሕርይ : እየኃይለ : ነፋሳት : እንተ : ሊትት
 ከክክ : ለልቦቱ : ድቀተ : ወሊትንታኒ : ለዘባ
 ቲ : ይሰመክ ፥

- Bl. 106 a—119 a für den Montag.
- Bl. 121 a—182 b für den Dienstag.
- Bl. 185 a—146 b für den Mittwoch.
- Bl. 149 a—161 a für den Donnerstag.
- Bl. 164 a—175 a für den Freitag.
- Bl. 177 b—188 a für den Sonnabend.
- Bl. 185 b—191 a für den Sonntag.

5. *Weddase Märjäm*, mit der Montagslektion anfangend.

Die einzelnen Tageslektionen sind unmittelbar nach den entsprechenden Abschnitten des *Argänöna Weddase* eingeschoben.

- Bl. 119 a—119 b für den Montag.
- Bl. 182 b—184 a für den Dienstag.
- Bl. 146 b—147 b für den Mittwoch.
- Bl. 161 a—168 a für den Donnerstag.
- Bl. 175 a—176 a für den Freitag.
- Bl. 188 a—184 a für den Sonnabend.
- Bl. 191 a—192 a für den Sonntag.

Auf jede einzelne Tageslektion von Weddasä Märjäm folgt ein Lobgedicht auf Maria, das mit den folgenden Worten beginnt:

ደድድስቶ፡ ሚላክስቲ፡ ለዳርዮ፡ ሰወስቲ፡ ወ
ሠጤ፡ ሚጦላሳቲ፡ ወደብላቶ፡ ሰፋክ፡ ዳርዮ፡

dann Luc. 1, 26-28 enthält und mit einem langen Salām an Maria schliesst.

Bl. 1b, 1a und 198 enthalten ein Lobgedicht auf die heilige Dreieinigkeit von anderer Hand als das Übrige.

Anfang: ስላዮ፡ ለሀላቶስ፡ ዘደወጸ፡ ሀ
ላቶ፡

Der Name des ursprünglichen Besitzers Qāla Haimānōt ist überall ausgemerzt und durch Azarjās oder (an einigen Stellen im ersten Teil des Codex) durch Walda Esra'el ersetzt.

IX.

[Äthiop. Ms. 2.]

Pergament; 24 u. 21 cm; 172 Bl.; dazu hinten 2 Schutzblätter; 2 Kolumnen; 17—18 Zeilen; schöne deutliche Schrift, wohl aus dem XIX. Jahrhundert. Abessinischer Holzband, mit gepresstem Leder überzogen, in ledernem Futteral.

1. Gebete von Basilius.

Anfang wie in Nr. VIII.

Bl. 5—21a für den Montag.

Bl. 26a—52b für den Dienstag.

Bl. 56b—77a für den Mittwoch.

Bl. 81a—107a für den Donnerstag.

Bl. 113a—131a für den Freitag.

Bl. 134a—148b für den Sonnabend.

Bl. 152b—170a für den Sonntag.

2. Gebete von Simeon Stylites.

Anfang wie in Nr. VIII.

Die Gebete für die einzelnen Wochentage sind unmittelbar vor oder nach den entsprechenden Abschnitten des Basilius eingeschoben, das Gebet für den Donnerstag ausgenommen, das ganz am Ende steht.

Bl. 21a—26a für den Montag (enthält diejenigen Kap., welche in Nr. VIII mit 19—36 bezeichnet sind).

Bl. 58a—56b für den Dienstag (Kap. 37—47).

Bl. 77b—81a für den Mittwoch (Kap. 48—61).

Bl. 170b—172a für den Donnerstag (Kap. 62—69).

Bl. 107a—112b für den Freitag (Kap. 70—93).

Bl. 181b—186b für den Sonnabend (Kap. 94—108).

Bl. 149a—152a für den Sonntag (Kap. 1—18).

Bl. 1b—4, 172b ein Salam an den Märtyrer Justus von anderer Hand. Unter demselben steht: Kenfa Gabre'el und sein Sohn Takla Haimanöt.

Der Name des ursprünglichen Besitzers ist ausgemerzt und durch Za-Marjam ersetzt.

X.

[Äthiop. Ms. 5.]

Pergament; 28 u. 19¹/₂ cm; 151 Bl., dazu 1 Schutzblatt vorn und 1 hinten; 2 Kolumnen; 17—23 Zeilen; grosse altertümliche Schrift, mit Sicherheit aus dem XV. Jahrhundert (Bl. 86 später eingefügt); Abessinischer Holzband mit ledernem Futteral.

Argänäna Weddäse.

Anfang wie in Nr. VIII. Mehrfach falsch gebunden, was jedoch bei der Foliarung bemerkt ist.

Bl. 1—80b für den Montag.

Bl. 80b—55 für den Dienstag.

Bl. 55—79 für den Mittwoch.

Bl. 80—104 für den Donnerstag.

Bl. 105—127b für den Freitag.

Bl. 127b—189b für den Sonnabend.

Bl. 189b—161a für den Sonntag.

Bl. 86b und 151b Bruchstücke von Lobgesängen auf die Jungfrau Maria und Christus von jüngeren Händen. Auf dem hinteren Schutzblatt das Vaterunser und das apostolische Glaubensbekenntnis u. s. in amharischer Sprache.

In den Gebeten wird der Besitzer Walda Mikael öfters erwähnt. Ursprünglich fand sich ein anderer Name da, dieser wurde aber später ausgemerzt.

XI.

[Äthiop. Ms. 4.]

Pergament; 20 u. 17 cm; 116 Bl.; dazu vorn 2 Schutzblätter; 16—17 Zeilen; Bl. 12—110a von einer Hand mit grosser schöner Schrift, das Übrige von verschiedenen Händen geschrieben. Abessinischer Holzband, mit Stoff umwickelt, in einem ledernen Futteral.

Die Wunder der Maria (ጥገናዎች: ለእግዚአብሔር ልዩዎች).

1. Bl. 4—14: Einleitung. Vgl. über den Inhalt derselben A. Dillmann, Verzeichn. der Abess. Handschr. der Kgl. Bibl. zu Berlin, Nr. 68.
2. Bl. 15a—110a: 65 numerierte Wundererzählungen (nach dem Cod. nur 64; der Schreiber hat aber bei der Numerierung zweimal Nr. 82 gesetzt).

8. Bl. 110a—116a: noch 7 nicht numerierte Wundererzählungen. Für solche Wörter, die später mit Rotschrift ausgefüllt werden sollten, ist an mehreren Stellen leerer Raum gelassen worden.

Bl. 1—8 (viel jünger als das Übrige) enthalten einen Lobgesang auf die Jungfrau Maria. Auf Bl. 14b und 116a findet sich eine Notiz, dass Gabra Ijasus dieses Manuskript mit eigenem Geld erworben und es nachher der **ገጥጥ: ጳጳጵ**: geschenkt habe, damit er am jüngsten Tage zu den Gläubigen und Gerechten gezählt werde. Wenn die Priester und Diakone seiner und seiner Frau Walatta Kidan nicht gedächten, sollten sie durch die Macht der Apostel Petrus und Paulus verdammt werden.

XII.

Pergament; 14 u. 12 cm; 125 Bl.; 2 Kolumnen; 10—11 Zeilen; mittelgrosse deutliche Schrift.

Abessinischer Holzband, auf den Aussenzeiten der Deckel mit Leder, auf den Innenseiten mit Tuch überzogen, etwas lädiert.

Bl. 2—128: *Die Wunder der Maria*.

16 nicht numerierte Wundererzählungen.

Bl. 1 Verzeichnis der Aposteltage; Bl. 124a—125 ein Salām an Maria; Bl. 125b allerlei Geschreibsal.

Der Name des Besitzers ist überall anamadiert; nach den schwachen Spuren auf Bl. 115b zu schliessen, dürfte er Simeon (**ሰሞን**) gewesen sein.

Die Überwucherung des Status constructus-Gebrauchs im Semitischen.

Von

Eduard König.

Die Macht der Analogie, die sich im Gebrauche des Genetive entfaltet, zu beobachten, gewährt namentlich in den semitischen Sprachen ein höchst anziehendes Schauspiel. Oder sollte es nicht unsere Aufmerksamkeit im vollsten Maße fesseln, wenn wir sehen, wie der Genetiv, der nach seiner semitischen Endung¹⁾ ursprünglich Ausdruck der Zugehörigkeit war, von dieser Funktion dazu fortschritt, ein Exponent für sehr viele Erscheinungen der Subordination und Koordination von Satzteilen zu werden? Wie nun der Genetivgebrauch sich bei der Darstellung des Objektes geltend machte, wie er weiter viele Fälle des Temiz-Accusativ ersetzte, wie er anstatt des absoluten Objekts auftrat und in das Terrain vieler Arten adverbialischer Satzteile erobernd eindrang, — in wie weit er ferner neben der Koordination bei Bezeichnungen von Maasse, Gewicht, Material etc., oder bei sonstigen Appositionen, ja, bei den adjektivischen Attributen sowie bei kopulativen Wortverbindungen beliebt wurde, und wie er endlich sogar die festere Anknüpfung von Attributivsätzen unternahm, — dies alles ist in genetischem Aufbau in meiner Syntax, S. 409—428 dargestellt worden. Aber mit dieser Überwucherung des Genetivgebrauchs ist die Überwucherung des Status constructus-Gebrauchs nicht identisch, und nur betreffs des letzteren Vorgangs will ich jetzt einige Bemerkungen machen.

Angeregt wurde ich dazu durch die Ausführungen, die in den letzten beiden Jahrgängen dieser Zeitschrift über die spezielle Frage gegeben worden sind, ob im Syrischen der Status constructus auch sogar vor dem andern Genetivexponenten, dem ursprünglich demonstrativischen š , verwendet worden sei. Duval hat ja in

1) Über die semitische Genetivendung s. siehe meine Syntax § 272 a, vgl. Brugmann, Grundriss der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen II, 2 (1892), 528: „Das Genetiv-Suffix -šjo (an den o-Stämmen) gehörte ursprünglich der Pronominaldeklinations an“.

seiner Grammaire syriaque, p. 389 diese Frage bejaht, indem er zwei Belege gab, und J. K. Zenner hat darnach in ZDMG. 1897, S. 679 den Ausdruck *ܡܝܢ ܕܝܢܐ* als „Ohrenvogel“ gedeutet. Aber Nöldeke hat in ZDMG. 1898, S. 91 die Thatsächlichkeit des erwähnten Status constructus-Gebrauchs für das Syrische in Abrede gestellt. Er war nämlich in der Lage, den einen Beleg Duvals als durch eine bessere Ausgabe des betreffenden syrischen Werkes beseitigt zu erweisen, und J. K. Zenners Ableitungsversuch konnte er mit verschiedenen Gründen anfechten. Also blieb nur das Beispiel übrig, das Duval aus Ephräm angeführt hat, nämlich *ܡܝܢ ܕܝܢܐ*

ܡܝܢ ܕܝܢܐ, „les jours de ma jeunesse“. Nun kann es mir nicht bekommen, über den thatsächlichen syrischen Sprachgebrauch etwas entscheiden zu wollen. Ich könnte in Bezug darauf nur daran erinnern, dass auch im Syrischen der Analogiegebrauch des Status constructus sehr ausgedehnt ist, indem er z. B. vor Präpositionen sehr oft auftritt, wie ja Nöldeke selbst in seiner grundlegenden Syrischen Grammatik (2. Aufl. 1898), § 206 mit vielen Beispielen belegt hat. Ich könnte ferner nur darauf hinweisen, dass zwischen den Status constructus und den dazu gehörigen Status absolutus in syrischen Kirchenliedern auch das Verbum tritt, wie neulich Sachau in seiner interessanten „Studie zur syrischen Kirchenliteratur der Damascene“¹⁾ nachgewiesen hat. Denn es findet sich dort z. B. sogar der Einschub eines Temporalsatzes *ܡܝܢ ܕܝܢܐ ܡܝܢ ܕܝܢܐ* „in ignem cum incidistis tentationum“ (S. 511).

Was mir die Möglichkeit giebt, zu der oben gestellten Frage einige Bemerkungen darzubieten, ist der Umstand, dass bei jener Erörterung des syrischen Sprachgebrauchs nicht angedeutet worden ist, wie sich andere semitische Sprachen zur Verwendung des Status constructus vor andern Genetivexponenten verhalten.

Nun steht zunächst im Assyrischen „nicht gar so selten das Regens vor *ša*“²⁾ im Status constructus, wie namentlich Kraetzschmar dargestellt hat³⁾. Er führt als Belege z. B. folgende Fälle an:

1) In den Sitzungsberichten der Berliner Akademie, philosophisch-historische Klasse 1899, S. 502—528.

2) Das ursprünglich aramäische *ša* wurde zu einem Ausdruck der Zusammengehörigkeit und der Korrelation (siehe weiter in meiner „Syntax“ § 59, 61). Vgl. G. Autenrieth, Entwicklung der Relativsätze im Indogermanischen (1893), S. 8: „Wie einfach hinweisendes Pronomen zum anaphorischen und weiter zum anzuverbindenden wurde, hat Windisch gezeigt“. Diese grundlegende Erörterung findet sich in Curtius, Studien zur griechischen und lateinischen Grammatik, Bd. 3, S. 4. 11 etc. Damit stimmen auch die Ausführungen von Ed. Hermann, Gab es im Indogermanischen Nebensätze? (1894), S. 15 f. zusammen.

3) R. Kraetzschmar, Relativpronomen und Relativsatz im Assyrischen (Beiträge zur Assyriologie und vergleichenden semitischen Sprachwissenschaft, redigiert von P. Haupt und Frd. Delitzsch, Bd. 1, S. 379 ff.), S. 384.

„*ina ka-it ša arhi*, am Ende des Monats“ und „*kal-lat ša Šum-iddin*, die Sklavin des Šum-iddin“. Über das Wesen dieses Status constructus-Gebrauchs bemerkte er: „Es liegt hier jedenfalls eine Vermischung zweier von Natur heterogener Konstruktionen vor, welche im besseren Stil vermieden wurde und nur mehr in der Umgangssprache statt hatte; jedenfalls zeigt sie, wie wenig störend für das Status constructus-Verhältnis man, zumal in der späteren Zeit, das Dazwischentreten von *ša* empfand“. Besser wird man nach meiner Ansicht von einem Analogiegebrauch des Status constructus sprechen. Die Gewohnheit, das genetivische Verhältnis zweier Größen durch die Anwendung des Status constructus, dieser angelehnten und darum nur halbbetonten und lautlich erleichterten Wortform, auszuprägen, wirkte so weit nach, dass man diese Form der Nomina auch in Verbindung mit einem sekundären Genetivexponenten anwandte.

Sodann im Hebräischen zeigen sich schon in den bloss konsonantisch dargestellten Wortformen einige Fälle von Status constructus vor der Präposition ל, die nach ihrem Begriff „zu“ sich zum Ausdruck der Zugehörigkeit eignete und in der That sehr häufig als sekundäres Genetivzeichen auftritt. Denn man findet *לְחַיִּים וְלָמוֹת* Ps. 58, 5: die dativische Fassung des Targum „Gift ist ihnen gleich“) dem Gift von Schlangen“ und der LXX (ὄφιδος εὐνοίης) ist nur äußerlich korrekter, als die genetivische Deutung in *לְחַיִּים* (venenum = ardor eorum), *לְחַיִּים* (hinter לְחַיִּים: furor, eorum) und *לְחַיִּים* (ira eorum). Weiter liest man *לְחַיִּים* (Prov. 24, 9b), dessen genetivische Übersetzung in *לְחַיִּים* und in *לְחַיִּים* (so bei Brockelmann, Lex. syr., p. 185 vokalisiert) dem parallelen Genetiv von V. 9a mehr entspricht, als die dativische Übersetzung mit *ἀκαθάρτα ἀνδρῶν* (Symmachus bei Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt, Vol. 2, p. 861: *βδελύγμα ἀνθρώπων*) und in *لِلنَّجَاسَةِ لِلرَّجُلِ*. Eine

kritische Erörterung von ל Klagel. 2, 18 und noch andere Beispiele habe ich schon in § 386 w x y meiner Syntax gegeben. — Sodann aber machte sich diese Neigung zur Status constructus-Verwendung auch in der Aussprache geltend, wie sie durch die später hinzugefügten Vokalzeichen ausgeprägt wurde: Man las ל *לְחַיִּים* (*mašp̄phēn*) „im Norden von“ Jos. 8, 11. 18; 15, 6; 17,

1) Levy im Targumwörterbuch giebt die Lesart *לְחַיִּים* anstatt des in der Londoner Polyglotte stehenden *לְחַיִּים* „in ihrem Innern“. Man beachte, dass neben der Schreibweise *לְחַיִּים* „Farbe, Art“, wovon *לְחַיִּים* „wie“ kommt, sich im Manuskript Orient. 1808 bei Dalman, Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch, Bd. 1 (1897), S. 70 die Schreibweise *לְחַיִּים* findet.

9; 24, 30; Richt 2, 9 (alle Fälle); לְקִיָּץ „zur Rechten von“ 2 Kön. 23, 18 und Hes. 10, 2; לְקִיָּץ „inwendig von“ Exod. 26, 33 etc., und noch ziemlich viele andere Fälle von solchem gesprochenen Status constructus vor dem Genetivzeichen לְ findet man in § 281 p und 336 w—y. Ebendenselben Sprachgebrauch habe ich im späteren Hebräisch der Mišna beobachtet: וְלִיָּץ לְבֵית הַמִּדְרָשׁ (Abot 5, 14). Überdies ist in וְלִיָּץ „Ellenbogen von ihm“ (Megilla 4, 8) die Aussprache mit auslautendem לְ die bessere.

Ferner was das Gebiet des Aramäischen anlangt, so steht לְקִיָּץ „Lebensodem“ Gen. 2, 7 im Targum Jerusalmi (früher: Pseudojonathan) cf. Winer, Grammatik des biblischen und targumischen Chaldaismus, § 56. Fälle, wie לְקִיָּץ „die Alraunen meines Sohnes“ Gen. 30, 16 Onqelos (Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch 1894, § 88, 1) oder לְקִיָּץ (Weir, A short history of the Hebrew text of the Old Testament 1899, p. 138) gehören nicht sicher hierher. Denn Formen, die auf לְ ausgehen, wurden auch als Status absolutus gebraucht, vgl. nur לְקִיָּץ „nannte er Maere“ Gen. 1, 10 Onqelos (editio Sabioneta, wiederherausgegeben von A. Berliner). Andere Fälle findet man bei Winer, § 56 und Dalman, § 88, 8.

Man sieht, dass die Herrschaft der Analogie sich im Gebrauche des Status constructus weithin bethätigt hat, und dass es wenigstens nicht an Parallelen fehlen würde, wenn er auch im Syrischen vor dem sekundären Genetivexponenten *de* verwandt worden wäre.

Bemerkungen zu dem Ersatz des Artikels durch das Pronomen.

Von

Hugo Winckler.

Die Zurückweisung meiner Annahme eines im Sinne des Artikels gebrauchten Pronomen suff. im Sabäischen durch Praetorius (oben S. 3—5), hat mir gezeigt, dass ich mich zu kurz gefasst hatte und dass der Vorschlag ausführlicher hätte begründet werden müssen, als ich es im Vertrauen auf die Bekanntheit der zur Begründung in Betracht kommenden Thatsachen für nötig gehalten hatte.

Praetorius verwirft mit Recht die Bezeichnung determinierend für diesen Gebrauch des Pronomens. Mir war es weniger auf die Wahl einer genauen Bezeichnung angekommen, als darauf, den Fachgenossen an Wohlbekanntes zu erinnern. Ich hatte nämlich stillschweigend an den für das Äthiopische wohlbekannten Sprachgebrauch angeknüpft, und für diese Erscheinung gebraucht Praetorius in seiner lichtvollen kleinen Grammatik den Ausdruck determiniert¹⁾. Praetorius' jetziger Vorschlag, die Bezeichnung „artikelhaft“, will wohl auch nur als vorläufig angesehen sein, das Wesen der Sache würde wohl treffen: demonstrierender Gebrauch des Pronomen suff. poss.

Ich bin also von dem wohlbekannten Uthiopischen Sprachgebrauch ausgegangen, und ich glaube, dass Praetorius' Ausführungen einen andern Eindruck machen würden, wenn er ebenfalls von dieser Thatsache ausgegangen wäre, statt ihrer erst in den letzten Worten seiner Ausführungen ganz nebenbei zu erwähnen (S. 5).

Ferner aber liegt dieselbe Erscheinung im Assyrischen vor und

1) § 36: „Aber auch Nomina in unabhängiger Stellung können, obwohl dies weit seltener geschieht, durch ein ihnen selbst angehängtes und auf sie selbst bezogenes Suffix determiniert werden, z. B. **𐎲𐎠𐎺𐎠** der Mann, **𐎲𐎠𐎺𐎠𐎶** die Männer“. Hier kann freilich durch Vorlegung des Tones auf das „auf sich selbst bezogene Suffix“ die Richtigkeit des Ausdrucks gerettet werden, aber der Abschnitt ist überschrieben: Ersatz des Determinativartikels, und auch diese Bezeichnung wäre irreführend, denn der Artikel determiniert immer.

dieser Sprachgebrauch wird von Praetorius überhaupt nicht berücksichtigt, ich hatte auf ihn ebenfalls ausdrücklich bei einer gegebenen Gelegenheit — indem ich die Erscheinung als wohlbekannt voraussetzte — hingewiesen (Altorient. Forsch. II, S. 9). Das Pronomen in dieser Anwendung liegt vor in Fällen wie: *ana šadi-šu ilī* er stieg ins Gebirge; *šurapu ipir šadi-šu* (nicht *māti-šu*) Gold der Staub (?) des Gebirgs; *uknā ti-ib šadi-šu*. Ferner *nīšu ša širi-šu* der Löwe der Wüste, Ortsnamen wie: *Ša-imri-šu* das Esels (Lammes?)-Land, *Ša-appari-šu* die Wiesenstadt¹⁾; *ina āmi-šu* damals²⁾. Auch durch Berücksichtigung dieser Erscheinungen tritt der Vorschlag wohl in ein anderes Licht.

Praetorius fordert mit Recht als ausschlaggebend den Nachweis eines Falles, wo die Beziehung des Suffixes auf ein anderes Nomen als dasjenige, welchem es angehängt ist, nicht möglich ist. Freilich wird man die Möglichkeit eines solchen Nachweises sofort nicht allen günstig beurteilen, wenn man die Einförmigkeit der uns bis jetzt bekannten sabäischen Inschriften berücksichtigt. Sind die Fälle in den so verschiedenartigen assyrischen Texten doch auch nicht immer häufig, und selbst für das Äthiopische sind sie ja nach Praetorius eigener Darstellung nicht gerade allzu gewöhnlich.

Ich glaube aber, dass es noch einen anderen Beweis gibt — und einen solchen scheint P. auch für möglich zu halten, denn er spricht von „diesem oder sonst einem Beweis“. Dieser andere müsste aber meiner Ansicht nach dann vorliegen, wenn der Gebrauch des Pronomens an der betreffenden Stelle in seiner ursprünglichen Bedeutung sinnlos ist, während die Auffassung im demonstrierenden (= artikelhaften) Sinne ihn erklärt. Während ich den von P. geforderten Beweis als formalen bezeichnen würde, würde letzterer etwa sachlicher heißen können.

Ein Pronomen suff. nominis ist possessiv. Wenn es einem Nomen angehängt wird, das nunmöglich als Eigentum eines durch ein anderes Nomen bezeichneten Begriffes angesehen werden kann, so kann es offenbar seinen ursprünglichen Sinn nicht mehr haben. Den kann ihm nicht einmal die grammatische Korrektheit der Beziehung wiedergeben. Ich beurteile daher arabisches *jauma-hā* wie assyrisches *ina āmi-šu*, denn „er wanderte seinen Tag“ giebt sachlich keinen Sinn, mag selbst die grammatische Reaction dafür in einem „sie wanderten ihren Tag“ beibehalten sein. Solche Fälle sind dann meines Erachtens entweder als noch nicht durchgebildete Übergangserscheinungen aus der einen Bedeutung in die andere, oder als falsche Rück-(Analogie-)Bildungen zu betrachten.

1) Diese beiden Fälle sind von P. Haupt so erklärt worden. Die Stelle vermag ich nicht aufzufinden.

2) Die Entstehung der assyrischen Adverbialbildung auf *-š* erklärt sich doch wohl ebenfalls so. Statt *ana šadi-šu ilī* könnte man auch *šadiš ilī* sagen. Ein allerdings später mythologischer Text gebraucht die Adverbialbildung ständig statt der Präposition *ana*, z. B. *Barsipiš* nach *Borsippa*.

P. meint aber, ich hätte „diesen (d. h. den „formalen“) oder sonst einen Beweis nirgends auch nur versucht“, habe meine Behauptung wohl „überhaupt nur aufgestellt, weil eine nach meiner Meinung glatte deutsche Übersetzung nach deutschem Sprachgebrauch manchmal lieber den Artikel gebrauchen würde als ein Possessivpronomen“. Um den zweiten Teil dieses Satzes vorwegzunehmen, so bin ich der Ansicht, dass, wann zwei Sprachen sich verschiedener Mittel für den Ausdruck desselben Gedankens bedienen, man in der That die Verschiedenheit des Ausdrucks durch von dem Gewöhnlichen abweichende Bedeutung der Ausdrucksmittel erklären wird müssen. So erkläre ich mir den Unterschied von „glatter“ und „wörtlicher“ Übersetzung, Bezeichnungen, mit denen ich übrigens in wissenschaftlichen Auseinandersetzungen nicht zu operieren pflege. Nicht weil man im Deutschen so sagt, übersetze ich im Arabischen *jauma-hu* mit „jener Tag“, sondern weil der Begriff „jener Tag“ arabisch und deutsch mit diesen beiden Mitteln ausgedrückt wird. Nicht die deutsche Übersetzung verwirft die Wiedergabe des Pronomens als possessivum durch „sein“, sondern der sachliche Thatbestand, der in diesem Falle im Deutschen unverhüllt, d. h. mit den gewöhnlichen Mitteln zum Ausdruck kommt. Wenn ich aber keinen Versuch gemacht haben soll, einen Beweis beizubringen, so weiss ich nicht, womit sich P. im Folgenden beschäftigt. Die von mir aus sabäischen Inschriften angeführten Fälle würde ich in der That als solche „Beweisversuche“ angesehen wissen wollen. Meinetswegen nichts beweisende, irrige, aber doch immer beigebrachte, Beweisversuche. Und zwar möchte ich einen davon als einen der von P. verlangten formalen ansehen, die andern als sachliche.

Hiermit kommen wir zu den von mir für das Sabäische selbst beigebrachten Fällen, welche Praetorius der Reihe nach durchnimmt und zurückweist, weil sie alle ihre Erklärung durch die eigentliche Bedeutung des Pronomens finden. Hiervon ist der erste, der mir die formale Anforderung zu erfüllen scheint, von erheblichem Gewicht, und so wollen wir den ganzen Abschnitt der Inschrift hersetzen um dann zu sehen, wie P. ihre Beweiskraft beseitigt. Es handelt sich um die sabäisch-jüdische Inschrift Glaser 894 u. 395, welche nach Glasers Kopie in meinen *Altorient. Forsch.* I, S. 335 veröffentlicht ist und welche nach meiner, Glaser folgenden Auffassung folgendermassen lautet:

[ב]רכ | ותברכ | סמ | רחמנ | דכמנ | ויסדאל | ו
אלהמ | בריר | דהרד[א] | כדרהמ | ו | שורמ | ו
etc [א]מור

„Es segne und sei gesegnet der Name des Barmherzigen, des Herrn¹⁾ des Himmels, und Israels und

1) Wiedergabe von jüdischem אלהיך Das. 2, 16; Ezra 7, 13.

ihres Gottes (= des Gottes), des Herrn von Juda, welcher geholfen hat ihrem (= seinem) Diener Sabir und seiner Mutter etc.

Ich erkläre hier das Suffix in *אלהינו* als das „artikelhafte“, welches im Plural steht, entsprechend hebräischem *אלהינו*, worauf sich dann eine ungewollte Erklärung des sonst sinnlosen Pluralsuffixes von *עבדנו* ergibt.

Hierzu bemerkt Praetorius: „Angenommen, dass die beiden Bruchstücke der hebräischen Inschrift wirklich unmittelbar an einander gehören, angenommen weiter, dass die Auffassungen Wincklers sonst überall das Richtige treffen, dass namentlich auch das von Glaser selbst bezweifelte *עבדנו* thatsächlich so dasteht — so sehe ich doch nicht den geringsten Grund, aus dem *אלהינו* „Gottes“ bedeuten soll, nicht „ihres Gottes“, d. h. ich würde das Suffix zunächst auf Israel beziehen, vielleicht aber auf den Urheber der Inschrift und seine Familie. Anderwärts findet man ja auch *אלהינו* sein Gott (Miles I, 8: ZDMG. 30, 680)“. Ich halte es für der Förderung der Sache nicht erspriesslich, die Untersuchung in dieser Weise mit „angenommen dass“ zu führen. Es handelt sich nicht darum, mir eine möglichst günstige Position zu gewähren, sondern die Sache aufzuklären. Das erste „angenommen dass“ ist aber unbedingt zu streichen, denn dass die beiden Teile der Inschrift aneinanderschliessen, kann nicht dem geringsten Zweifel unterliegen. Ebenso ist das dritte „angenommen“ zu streichen: Glaser giebt die Lesung in seiner Kopie als völlig zweifellos — und nur seine Kopie hat Zeugniswert. Wenn Glaser schon einmal das *עבדנו*, eben weil es nicht anders erklärt werden kann, als auf meine Art, bezweifelt haben sollte, so wäre das eben nur ein Anstoss, den er an einer Schwierigkeit genommen hätte, die Lesart selbst hat er nicht bezweifelt. Lediglich das hinter diesem Worte stehende, durch Striche getrennte *ו* hat er als Fehler des Steinmetzen, und zwar mit Recht, angesehen. Also, soweit etwa ein Zweifel an der Bezeugtheit des *עבדנו* in dem „angenommen dass“ liegen soll, ist dieser unbegründet. Da aber ein „angenommen dass“ eine Schlussfolgerung erfordert, so hätte ich sie gern bei Praetorius gelesen — ich finde aber keine: ich habe seine gesamten Worte über den Fall oben angeführt. Hätte er sie gezogen, ■ konnte sie nur lauten: so haben wir hier eben den formalen Beweis, dass dieses Suffix auf einen Plural gehen muss. *אלה* ist aber kein Plural, kann es erst durch das „artikelhafte“ Suffix *ינו* werden, und dieses muss demnach das „artikelhafte“ sein, denn sonst bekommen wir den Plural, auf den sich das Suffix in *עבדנו* bezieht, nicht heraus. Nur diese Folgerung blieb — oder die Annahme eines Fehlers des Steinmetzen. Mit einer so schwachen Position zu beginnen, erschien aber wohl misslich.

Wenn aber Praetorius „nicht den mindesten Grund sieht“, warum das Suffix nicht seine eigentliche Bedeutung haben sollte,

und es entweder auf Israel oder auf den Urheber der Inschrift beziehen will, so beweist mir das wieder meinen Fehler, geglaubt zu haben, dass, was ich bei meinen auf andere Gesichtspunkte gerichteten Arbeiten an formalen Abfällen liefern konnte, für den Spezialforscher keiner Ausführung bedurfte. Zunächst empfinde ich es aber wieder als die endgiltige Lösung der Frage hemmend, dass P. abermals eine klare Entscheidung vermeidet: das Suffix kann sich doch nur entweder auf Israel oder auf den Stifter beziehen, für eines von beiden muss man sich entscheiden. Die letztere Annahme wäre diejenige, welche man nach dem Schema anderer Inschriften, s. das von Praetorius angeführte Beispiel von אֱלֹהֵי, erwarten müsste. P. selbst zieht aber diese deutlich erst in zweiter Linie in Betracht: auch er hat offenbar richtig empfunden, dass eine Deutung: „gepriesen sei der Name ihres Gottes, welcher geholfen hat Sahir und seinen Angehörigen“ über das hinausgeht, was man zulassen kann. Bleibt die Beziehung auf Israel. Vielleicht hätte eine nähere Überlegung, welche dem Andern auch einiges Nachdenken zutraut, vorausgesetzt, dass ich auch diese in erster Linie erwogen haben würde, da ich ja gerade bei meiner Ansicht von unserer Inschrift ausgegangen bin, und da offenbar mein Vorgänger Glaser so bezogen hat. Wenn ich also Anstoss nahm, so durfte man mir wohl Gründe zutrauen. Es sind die folgenden: Zunächst würde die soeben besprochene Ausdruckweise (vgl. das stereotype אֱלֹהֵינוּ) mit ihrer Beziehung auf die Weiblichen widersprochen, dann aber glaube ich nicht, dass ein Jude sagen würde: gepriesen sei der Name des Herrn des Himmels und Israels und seines (dessen) Gottes, des Fürsten von Juda. So kundenbunt wirft man die Ausdrücke doch nicht durcheinander: erst Gott, dann Israel, dann Gott. Ich würde in dem Falle erwarten: der Name des Herrn des Himmels, des Gottes Israels, also | יְהוָה | אֱלֹהֵי | יִשְׂרָאֵל | ... כֹּה־רִבִּירָה (ו). Durch die jetzige Stellung scheint mir aber beachtlich zu sein in einer Art von Parallelausdruck zweimal die Bezeichnung Gottes und seine Beziehung zum Volke auszudrücken, also:

des Herrn des Himmels und (Herrn) Israels
und Gottes, des Fürsten von Juda.

Dabei ist eine Beziehung des Pronomens auf Israel nicht möglich, wenn man nicht den Parallelismus stören will.

Weiter aber habe ich gefolgert: אֱלֹהֵים oder אֱלֹהֵינוּ ist im Munde eines Juden sowohl Appellativum als nomen proprium, und in unserem Falle soll אֱלֹהֵינוּ das אֱלֹהֵים, welches Gottesname ist, wiedergeben.

אֱלֹהֵים hat also im Hebräischen gerade wie für uns die Eigenschaft des Eigennamen und kann als solcher natürlich mit keinem Possessivpronomen verbunden werden. Grammatisch ausgedrückt: das nomen proprium ist durch sich selbst determiniert, kann es also nicht durch ein Pronomen werden, sachlich: die Person gehört sich selbst und Niemand andere. Der Hinweis auf אֱלֹהֵינוּ

ist daher falsch, denn *מלך* steht nie als Appellativum, sondern stets im selben Sinne wie sonst *מִלְכֵּי* mit folgendem Gottesnamen. Das ist von Wichtigkeit für die Frage, wie das Suffix bei *מלך* aufzufassen ist; vorher seien erst die andern Fälle besprochen.

Das *כל עבריהו* der Vertragsinschrift Z. 14 ist natürlich von mir nicht als Beweis aufgeführt worden, es würde höchstens seine Erklärung aus der Feststellung des betreffenden Gebrauchs finden können.

Einer der wichtigsten Fälle ist der im Titel der letzten Könige von Saba vorliegende:

מלך שבא ודירור וחֲרָמָה וימֶנֶה ואֶרְבָּאֵל טַרְטֵי ותרֶמֶת

„König von Saba und Raidan und Hadhramaut und Jemapat und der (Ihrer) Araber (von?) Gebirge und Ebene“.

P. meint, hier könne man das Suffix in *אֶרְבָּאֵל* als Plur. maj. auf den König beziehen. Das ist wohl eben die allgemeine Auffassung gewesen, gegen die ich mich oben gewendet habe. Wenigstens übersetzen Glaser und Halévy in diesem Sinne. Hierbei liegt eine grammatische Unmöglichkeit vor, denn das nomen, welches das Suffix hat, kann nicht in *idāfe* treten¹⁾. Ich hatte daher annehmen zu sollen geglaubt, dass die doppelte Determinierung in dem Falle möglich sei, wenn man das Suffix in meinem, dem „artikelhaften“, Sinne fasste. Eine Unregelmässigkeit wäre das freilich auch gewesen, und wenn P. sie nicht als *ad hoc*, sondern *ex hoc* aufgestellt bezeichnen will, so hat er recht, denn der etwa noch hierfür heranzuziehende Fall wird im folgenden eine andere Erklärung finden.

Prætorius vermeidet die Schwierigkeit, indem er den Titel fasst als „König von Saba etc. und Ihrer (pl. maj.) Araber, von Tawad und Tibama“, so dass die Länderaufzählung „asyndetisch wieder aufgenommen wird, nachdem sie durch *אֶרְבָּאֵל* unterbrochen ist“. Warum ist sie denn aber unterbrochen worden? Warum dieses Monstrum von *Pele-méle*, wenn man durch einfache Umstellung von *אֶרְבָּאֵל* mit den beiden letzten Worten einen glatten Ausdruck erreicht hätte? Und warum mit einem Male asyndetische Stellung, wenn vorher alle Ländernamen mit „und“ stehen? Lediglich um Schwierigkeiten des Verständnisses zu erzielen, werden solche Titel nicht formuliert, und die Stellung der Ausdrücke lässt keine andere Annahme zu, als dass eine engere Beziehung zwischen *אֶרְבָּאֵל* und *יורֶמֶת* und *טַרְטֵי* bestehen muss.

Dieser Schwierigkeit könnte man nur aus dem Wege gehen, indem man *יורֶמֶת* und *טַרְטֵי* als *بدل* von *אֶרְבָּאֵל* fasst: „der Araber,

1) Wenn P. meint bei „Glaser's Übersetzung Ihrer Araber im Hoch- und Tiefland“ würde man eine Präposition vermissen, so verwechselt er Übersetzung und Erklärung. Die Meinung Glaser's ist offenbar die oben angenommene, grammatisch unmögliche.

nämlich Tawad und Tihama*, und wenn man sich nicht zu meiner Vermutung der doppelten Determinierung bequemen will, so sehe ich keine andere Erklärung als diese, die mir jetzt auch als die richtigere erscheint.

Damit bleibt aber immer noch das Suffix zu erklären. Man würde vielleicht daran denken, es auf die vorhergehenden Ländernamen zu beziehen, sodass also die Beduinen von Hadhraman, Jamanat etc. gemeint seien¹⁾. Allein dann würde מלכות ירדן wieder in der Luft hängen, denn dann könnten wir sie unmöglich noch als מלך erklären. Auch hat sich P. wohl ganz richtig durch den Hinweis auf Mareb II, 75 מלכות ארם-נאמן von diesem Ausweg abhalten lassen, denn dass die Suffixe hier ebenso wie in מלכות ארם-נאמן zu erklären sind, kann doch nicht bezweifelt werden. Nun halte ich es nach wie vor für unmöglich, dass ein König sich in seinem offiziellen Titel bezeichnet als: König von Saba etc. und Seiner (resp. pl. maj.: Ihrer) Araber. Man setze das einmal in die erste Person: „Wir N. N. von G. G. König von Preussen etc. und Kaiser Unserer Deutschen“. Wir sind im Deutschen sehr freigebig mit dem Possessivum und die Sabäer gebrauchten es auch ziemlich häufig; aber das geht denn doch über das Dankbare hinaus. Nur um den Titel unverständlich zu machen, hat man es doch wohl nicht gesetzt. P. sieht nicht ein, warum der König von den ihm unterthanen etc. Völkern nicht als seinen Abesinnern etc. sprechen soll: deshalb nicht, weil er die Herrschaft über alle beansprucht.

Warum aber dann nicht מלך ארם? Auch P. scheint Anstoss daran zu nehmen, dass das Sabäische, welches den Artikel hat, einen sehr zweifelhaften Ersatz dafür verwenden sollte (S. 8). Ich denke, es würde sich um eine Verschiedenheit der Bedeutung handeln, welche für die beiden Fälle und das zweifelhafte מלכות ארם-נאמן zutreffen würde: das Suffix giebt dem betreffenden Ausdruck eine verallgemeinerte Bedeutung im Sinne unseres die . . . -schaft: also „die Araberschaft, die ganzen Araber“. Bei מלכות ארם würde das den einen Gott bedeuten. Man vergleiche damit die oben angeführten Fälle des assyrischen Sprachgebrauchs.

Für diese Fälle kann ich also vor der Hand nicht von meiner Auffassung abgehen, dagegen hat mich P.s Widerspruch für das Suffix an מלך zu einer neuen Prüfung und einer andern Auffassung gebracht. Freilich müsste ich P. gegenüber bei meiner alten Auffassung bleiben, denn von „meiner Sams“ und „ihrer Sams“ kann man nicht sprechen, aus dem oben angeführten Grunde. Sams ist Eigennamen und die Göttin ist Person. Diese gehört sich selbst, und ist also durch sich selbst determiniert. Nur im uneigentlichen Sinne kann man einem Personennamen das Possessivum beigeben,

1) So scheint mir Halevy gefasst zu haben, der *Revue sémitique* VII, p. 162 übersetzt roi de Saba, de Raydan, de Hadramût, de Yamanat et de leurs Arabes“. Er lässt aber die beiden letzten Worte weg!

nnd bei dem von P. angeführten „unser Herr und Heiland, notre dame“ handelt es sich um appellativa. Ein „ihr Jahve“ dürfte schwer nachzuweisen sein.

Auch meine Erklärung von שָׁרָא als Plural im Sinne von שָׁרָא, auf welche mich Grimmes Erklärung von שָׁרָא als Pluralform gebracht hatte, gehe ich auf, aber betreffs שָׁרָא mit P. anzunehmen, dass in einer von Stammesgenossen gesetzten Inschrift von „ihren Sonnengöttheiten“ die Rede sein könne, als von der „durch verschiedene Verehrungsstätten selbst zu einer Mehrheit von Göttinnen gewordenen Sonnengöttheit“, halte ich für allen Anschauungen des semitischen Orients widersprechend. Man kann nur der bestimmten Sams eines bestimmten Ortes etwas weihen, das wird durch die Pa'alnatur, durch die Eigenschaft der Göttheiten als genius loci bedingt. So wäre es sogar denkbar, dass ein Stamm, der als Stammesgöttheit eine Sams verehrte, diese als seine Sams bezeichnete, (aber nur im speciellen Falle, im Gegensatze zu einer fremden), aber gleich mehrere zu haben widerspricht Allem, was wir von altorientalischer Religion wissen.

Auch der Einwand von P.: da שָׁרָא feminin ist, müsse man das weibliche Suffix, also vermutlich¹⁾ הָ statt הָ, erwarten, würde nicht unbedingt beweisen, denn der weibliche Eigennamen *Ahat-ummi-ha* (הָ) Os. 84, 1 stellt zum mindesten der Gewissenhaftigkeit der Schreiber oder Steinmetzen ein schlechtes Zeugnis selbst in Fällen aus, wo die Verwendung des Femininums doch noch handgreiflicher war²⁾. Dazu ist freilich mittlerweile der richtig gebildete Name *Amat-abihä* (אָמָה אֲבִיחָה) gekommen³⁾. Aber einige Fälle, wo sich שָׁרָא oder אֲמָתֵי שָׁרָא findet, widersprechen meiner Annahme unbedingt, denn man würde z. B. in Fällen wie OL 41, 814:

אֲמָתֵי שָׁרָא בַּלְּשָׁרָא וּבַלְּשָׁרָא

„ihres Gottes Bašir und ihres Schutzgottes, des Stammesgottes, und ihrer Sams“, das Suffix bei שָׁרָא kaum anders fassen wollen als bei מֵיִן und מֵל.

Dann bliebe ja aber kein Ausweg als der von P. vorgeschlagene, und wie sollen wir die Schwierigkeit lösen, dass ein N. pr. kein Suffix haben darf — der soeben angeführte Fall zeigt ebenfalls, dass ein Appellativum dazugesetzt wird, dass sogar ein Ausdruck wie שָׁרָא בַּלְּשָׁרָא vermieden wird — und dass doch שָׁרָא sich ganz gewöhnlich mit einem solchen findet? Nun, wenn unser Messer kein Heft und keine Klinge hat — am Ende ist es gar kein Messer? Können wir den Hebel nicht beim Suffix ansetzen, dann vielleicht bei שָׁרָא, das gar kein N. pr. ist!

1) הָ als Suffix des Fem. führt Hommel in seiner Chrestomathie an; es ist in der (P. noch nicht zugänglichsten) Širwahinschrift häufig. Auch der in Anm. 2 belegte Fall konnte P. noch nicht bekannt sein.

2) Gl. 1084: Wiener Hofmuseum, Z. 1; vgl. D. H. Müller, Süd-arabische Altertümer S. 24; Hommel, Aufsätze und Abhandlungen S. 186.

Wir brauchen nur die Stellen anzusehen, wo es mit dem Suffix steht, um auffällig zu finden, dass der Name dieser Gottheit, welche ja doch zweifellos eine wichtige Rolle gespielt haben muss, stets an letzter Stelle steht, sogar nach Nennung des Haus- und Familiengottes. So in der seeben angeführten Stelle, ebenso Cl. 46: in der Hilfe ihrer Götter 'Aṭtar und Bašir und ihrer 𐎶𐎵𐎶𐎵 und in der Hilfe ihres Herrn Jasir Juhan'im etc.

Cl. 40 mit der Hilfe und Macht ihrer Götter 'Aṭtar von Gaufat, als Herrn von 'Alm, und des Halim etc. und ihrer 𐎶𐎵𐎶𐎵 und der Schutzgötter (𐎶𐎵𐎶𐎵) ihrer Häuser und mit der Hilfe und Macht ihres Herrn La'az Nanfan Juḥašdik, Könige von Saba und Raidan etc.

Es bedarf keiner langen Ausführungen, um klar zu machen, dass 𐎶𐎵𐎶𐎵 hier überall bereits Appellativum ist, und dass es nichts Anderes bedeutet als assyrisches *īstar*: Göttin. Das hat auch bereits Mordtmann (bei Mordtmann-Müller, *Sab. Denkm.* S. 69) gesehen, und es ist bedauerlich, dass er durch die Kürze seiner Bemerkung ihr nicht von Anfang an den nötigen Nachdruck verschafft hat. Der Gebrauch erklärt sich aus dem südarabischen Pantheon, wo 'Aṭtar der Morgenstern männlich und die Sonne weiblich ist, im Gegensatz zum babylonischen, wo die oberste Trias Mond mit seinen beiden Kindern, Sonnengott (in seinen verschiedenen Erscheinungsformen) und *īstar* ist (vgl. Hommel, *Aufsätze und Abh.* S. 159). Überall, wo 𐎶𐎵𐎶𐎵 mit einem Suffix, oder vor einem Eigennamen steht, bedeutet es also wie assyrisches *īstar*: Göttin. So in Os. 85: 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 ihre Göttin Tnf, die Herrin von 'Aḡran.

Zur Chronik des Jacob von Edessa.

(ZDMG. 53, 161 ff.)

Von

Siegmund Fraenkel.

Zu der äusserst dankenswerten Publikation des Herrn Brooks gestatte ich mir die nachfolgenden Bemerkungen.

S. 206 l. 12 links hat die Handschrift ܡܠܟܐ ܕܡܢܝܢ. Für das zweite Wort schlägt Herr Brooks in der Anmerkung II die Lesung ܡܢܝܢ vor und übersetzt auch demgemäss „and assigned money to the churches“. Die LA. der Handschrift ist aber ganz richtig und das Wort ist auch sonst im Syrischen zu belegen, wenn es auch bislang verkannt und in unseren Wörterbüchern nicht einmal gebucht ist. Joh. Ephes. Eccles. histor. ed. Cureton S. 10 l. 9 heisst es in derselben Verbindung ܡܢܝܢ ܡܠܟܐ. Auch in der Glossensammlung des Bar Bahlul (572) finden wir ܡܢܝܢ ܡܠܟܐ. Das erklärt Payns-Smith 892 als Korruption des sonst als ܡܠܟܐ — in spezifischer Bedeutung — richtig überlieferten ܡܠܟܐ. Da aber das Wort nun schon wenigstens zweimal auch in der Litteratur nachweisbar ist, so ist eine Verderbnis dieser Art schwer anzunehmen. Vielmehr ist jenes Wort und unser ܡܠܟܐ (ܡܠܟܐ) Transkription des aus dem Lateinischen *diarium* in das Spätgriechische gewanderten *διδάριον* „Sold“ (Ducange, Gloss. med. et infim. Graec. 298).

Das in der nächsten Zeile stehende ܡܠܟܐ überträgt der Herausgeber durch „to the widows“. Das ist nicht ganz korrekt; denn dem Zusammenhange nach — es ist vorher und nachher von Wohlthaten die Rede, die der Kaiser der Kirche erweist — können hier gewiss nur die *ρφῆς* in kirchlichem Sinne in Frage kommen. Unsere Wörterbücher haben zwar diese besondere Bedeutung unter ܡܠܟܐ nicht verzeichnet; vgl. aber z. B. Barhebraeus Nomocanon (ed. Bedjan) S. 97 l. 8 ff.

S. 307 l. 3 rechts ist der richtige Name ܡܠܟܐ ܕܡܢܝܢ aus der leichten Verstümmelung ܡܠܟܐ ܕܡܢܝܢ ohne Weiteres herzustellen; vgl. Nöldeke, Sasaniden 893.

S. 323 Anm. 2 nimmt der Herausg. Anstoss an dem Texte 306 l. 12 links ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܢܐ ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܢܐ und meint, dass ܡܠܟܐ wohl korrumpiert sei. Die LA. ist aber ganz in Ordnung, und es liegt hier nur die genaue Nachahmung des griechischen *ἔγενετο* vor, das bei Altersangaben gern gebraucht wird (*τὸ δέναντος ἔτος ἔγενετο*). Hier ist etwa ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܢܐ zu ergänzen.

Die scharfsinnigen Ergänzungen des Herausgebers haben auch die lückenhaft überlieferten Stellen verständlich gemacht. Nur an seiner Herstellung von S. 306 l. 2 links könnte man vielleicht Anstoss nehmen. Für ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܢܐ würde man jedenfalls ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܢܐ oder ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܢܐ erwarten.

Nicht ganz so gut wie mit seinem syrischen Texte ist der Herr Herausgeber mit einem arabischen Stücke fertig geworden, das er am Schlusse gibt. Ich gestatte mir zunächst einen Passus aus der Vorlage in das Arabische zu transkribieren.

S. 308 l. 9: وقد كتبوا عنكم المعلمين القديسين لا سيما يعقوب
الرهاوي وموسى بن الحاجر بأن ما ذا يقولون الآن هؤلاء الطبيعيين
الذين يهدون انهم بخار اعي هواء غليظ وان صعد يلتمس بالنار
النبي فوق ويحترق الآن فيسالهم السائل ان من اين صعد كل هذا
الهوى الغليظ واين كان مختفى فهم ان لم يقدروا ان يروا الآن
جواب واحد فيطبعون الى لفظه ان كلما يشا الرب يصنع

Die Rede ist von einem aussergewöhnlich starken Sternschnuppenfall. Der Herausgeber übersetzt nun den transkribierten Passus (S. 324): „And learned and holy men in particular James of Edessa and Moses the son of ■ Hugar wrote with regard to them what was said at the time by those natural philosophers, who teach that they are vapour And then the questioner asked them: And they could not then return any answer at all, but were reduced“

Darnach würden also Jacob von Edessa und der andere معلم قديس die Lehre der Naturphilosophen auch auf dieses Ereignis haben anwenden wollen und erst durch Einwürfe unbequemer Frager zu dem Aussprache: „Gott thut, was er will“ gezwungen worden sein! — Es ist schon a priori nicht sehr wahrscheinlich, dass Michael Syrus einen solchen in seinen Augen gewiss für jene von ihm verehrten Männer nicht rühmlichen Vorgang überliefert hätte. Dazu aber thut die Übersetzung des Herrn Brooks der Sprache mehrfach Gewalt an. Er hat verkannt, dass بأن (l. 10) hier die direkte Rede einleitet und dass الآن sich nur auf die Gegen-

wart bezieht. Dann hat er **ܥܝܢ** wohl als **ܝܥܝܢ** (von **ܥܕܝ**) verstanden und ihm die Bedeutung „lehren“ gegeben, die es nicht hat. Es ist aber als **ܝܥܝܢ** zu transkribieren und bedeutet eigentlich „faseln“, das in wissenschaftlichem Sprachgebrauche gern von verkehrten Ansichten gebraucht wird.

Zu übersetzen ist demnach: „Und die heiligen Lehrer (**ܡܥܬܡ** = **ܡܕܢܗܐ** nicht „learned“) namentlich Jakob von Edessa und Moses schrieben darüber: „Was sagen nun jene Naturforscher, die da faseln, dass sie u. s. w. Jetzt mag sie einmal Jemand fragen¹⁾: „Woher steigt denn n. s. w.“ Und da sie nun nicht eine einzige Antwort geben können²⁾, so werden sie etc. . . .“

Abgesehen von dieser Hauptstelle hat Herr Brooks auch in dem Vorhergehenden Einiges verkannt resp. ungenau wiedergegeben. Er übersetzt **ܬܝܬܝܢ** durch „shot or moved“. **ܬܝܬܝܢ** ist aber hier nur eine Erklärung des ungewöhnlichen Ausdrucks und **ܬܝܬܝܢ** steht so wie weiter unten **ܬܝܬܝܢ**. Es verdient aber jenes **ܬܝܬܝܢ** besonders angemerkt zu werden, weil unsere arabischen Wörterbücher es wenigstens in der Bedeutung „fliegen“ bisher noch nicht verzeichnen. Ob sie sich von **ܬܝܬܝܢ** „Pfeil“ herschreibt oder hier eine Anlehnung an **ܬܝܬܝܢ** vorliegt?

ܬܝܬܝܢ übersetzt Herr Brooks durch „in every part of the sky“. Doch ist **ܬܝܬܝܢ** in jener Bedeutung im Arabischen nicht zu belegen. Zu lesen ist wohl **ܬܝܬܝܢ**, d. i. **ܬܝܬܝܢ**.

ܬܝܬܝܢ übersetzt Herr Brooks durch: „moving about quickly and rapidly“. Die Bedeutung „quickly“ für **ܬܝܬܝܢ** ist nicht nachzuweisen. Die Stelle scheint nicht ganz in Ordnung. Ob vielleicht mit **ܬܝܬܝܢ** hier das Sternbild des grossen Bären gemeint ist? Das würde zu dem im Folgenden erwähnten nördlichen Sternhimmel stimmen. In **ܬܝܬܝܢ** würde dann ein charakteristisches Sternbild des südlichen Himmels zu suchen sein.

Die Übersetzung von **ܬܝܬܝܢ** durch: „since the creation of the world“ ist nicht zu rechtfertigen. Zu bemerken ist, dass hier **ܬܝܬܝܢ** in einer Bedeutung steht, die für syrisches **ܬܝܬܝܢ** (und hebräisches **ܬܝܬܝܢ**) gilt, aber im Arabischen nicht gebräuchlich ist. Es bedeutet „uralte Zeit“. Die — immerhin etwas eigentüm-

1) Zu lesen ist wohl: **ܬܝܬܝܢ**.

2) Lies **ܬܝܬܝܢ**.

liche — Phrase ist also etwa zu übersetzen: „Seit unvordenklichen Generationen“. —

Ich benutze diese Gelegenheit, um noch einmal auf meine Gegenbemerkungen zu Herrn Brooks' Noten (oben S. 259) zurückzukommen und zu erklären, dass ich meinen Widerspruch gegen die „Syrer“ und Herrn Brooks' Erklärung nach nochmaliger reiflicher Erwägung nicht mehr mit Sicherheit aufrecht erhalten möchte. Ich habe nicht genügend beachtet, dass gerade die Syrer von jeher wanderlustig gewesen sind und sich in weiter Ferne von ihrem Vaterlande anzusiedeln pflegten (Mommsen, Röm. Gesch. V, 467, Anm. 2; Mordtmann, ZDMG. 41, 308). Herr Brooks hat zwar auch nicht erklärt, auf welche Weiss die Eroberer die Herkunft der Bewohner der fremden Städte feststellten, aber hierfür darf man wohl an die genauen Steuerlisten der Byzantiner erinnern. Da so die Nachricht unseres Chronisten nicht direkt Unmögliches erzählt, so dürfen wir sie, trotzdem uns sonst nirgends etwas Ähnliches überliefert wird, nicht ganz zurückweisen und die *Λαοὶ* des Codex können in ihrem Rechte sein.

Schiismus und Motazilismus in Basra.

Nachtrag zu Zeitschrift 53, ■ 213.

Von

G. van Vloten.

Eben nachdem ich Goldziher's Bemerkungen im vorigen Hefte gelesen hatte, kam mir folgende Stelle aus den Tabaqät des Ibn Sa'id vor Augen, welche für den Zusammenhang (auch politisch) von Schiiten und Motaziliten in Basra einen neuen Beweis liefern.

Goth. 411 F. 140 v. أخبرنا بكار بن محمد قال سمعت المعتزلة بابن عون الى ابراهيم بن عبد الله بن حسن فقالوا ان هاهنا رجل يذهب الناس عنك يقال له عبد الله بن عون فارسل اليه ان ما لي ولك فخرج من البصرة حتى نزل القريظة (sic. cod.) فلم يزل بها حتى كان من امر ابراهيم ما كان قال بكار ورايت ابن عون لما خرج ابراهيم بن عبد الله بن حسن امر بابوابه وكانت شارة على سكة المريد فغلقت فلم يكن يدخ احدا يطلع ولا يفتح بابا

Über Ibn Aun († 151 H.) s. auch Ibn Qotaiba, Ma'rif S. 245. Die Qadarfa waren ihm sehr verhasst, er grüßte sie nicht, wenn er an ihnen vorbeikam (Ibn Sa'id F. 139 v.). Er erinnerte sich noch, dass nur zwei Männer qadaritische Ansichten verkündigten, nämlich Ma'bad al-Djehani und Sennāh oder Sennāh zaudj Omm Mūsā: Ibid. F. 140 v. بكار بن محمد قال ذكر القدرية عند عبد الله بن عون فقال لي يابن اخي دين انا اكبر منه قد انكرت الناس وما يذكر بهذا الكلام الا رجلا من معبد للهي و سننويه زوج ام موسى وذاك سر حاشيه [Zu سننويه (so die Handschrift) wird am Rande bemerkt: معروف سننويه في كتاب ابن معروف سننويه].

Zur Frage über die Lebenszeit des Verfassers
des *Mulāḥḥaṣ fi'l-hei'a*, *Mahmūd b. Muḥ. b. 'Omar*
al-Gāgmīnī.

Von

Dr. Heinrich Suter.

Bei Anlass der Veröffentlichung einer Übersetzung des *Mulāḥḥaṣ fi'l-hei'a* durch Rudloff und Hochheim (in dieser Zeitschrift, 47. Bd. p. 213 ff.) haben Prof. O. A. Nallino in Neapel und der Verfasser dieses Artikels sich in dieser Zeitschrift (47. Bd. p. 711 und 48. Bd. p. 120) über die Lebenszeit des *Gāgmīnī* angesprochen. Beide kamen zu dem Schlusse, dass *Gāgmīnī* am Ende des 8. und Anfang des 9. Jahrh. d. H. gelebt habe, während *Gottwaldt* im *Kasaner Katalog* ohne Quellenangabe und nach ihm *Brockelmann* (*Gesch. d. arab. Litteratur*, I. p. 478) sein Todesjahr auf 618 d. H. ansetzen. Bei meinen Studien über arabische Mathematiker und Astronomen bin ich nun auf neue Angaben gestossen, welche die von mir in Zweifel gezogene Behauptung *Hāǧī Chalfas* (VI, 118), *Kemāl ed-Dīn Turkemānī* habe i. J. 755 einen Kommentar zum *Mulāḥḥaṣ des Gāgmīnī* vollendet, höchst wahrscheinlich machen, aber auch meine damals ausgesprochene Ansicht, *Gāgmīnī* müsse jünger sein als *Naṣīr ed-Dīn et-Tūsī*, rechtfertigen. Meine neuen Belege sind folgende:

1. Im *Brit. Mus.* (Nr. 1642, 2^o) befindet sich der von *Hāǧī Chalfa* genannte Kommentar zum *Mulāḥḥaṣ* von *Kemāl ed-Dīn et-Turkumānī*, gewidmet dem Sultan b. Sultan *Mahmūd Gānī-Beg Chān*. Dies kann wohl kein anderer sein als der Chān der goldenen Horde von Kiptschak, der Sohn *Ösbegs*, *Gānī-Beg*, gest. i. J. 758 d. H. (vgl. A. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, Bd. II, 278 und 284).

2. *Gāgmīnī* hat noch ein medizinisches Werk, betitelt: „*ḳānūntiṣche*“ (kleiner Kanon), Auszug aus dem Kanon des *Ibn Sīnā*, geschrieben; dasselbe ist noch vorhanden u. a. O. in *München* (*Anmer.*, Nr. 808, 8^o) und *Gotha* (*Pertsch*, Nr. 1928 u. 29).

Im ersten Ms. ist der Verfasser nicht genannt, die Inhaltsangabe zeigt aber klar, dass dies der „känäntische“ des Gagmīni sei; die Abschrift des Ms. ist datiert aus dem Jahre 741 d. H. In der Beschreibung des Gothner Ms. sagt Pertsch, Gagmīni sei nach einer Randbemerkung auf fol. 1b des Ms. Nr. 1980, welches einen Kommentar zu dem „känäntische“ enthält, im Jahre 745 d. H. gestorben.

Mag nun die letztere Angabe ganz genau sein oder nicht, so viel ergibt sich aus diesen Daten mit ziemlicher Sicherheit, dass Maḥmūd b. Muḥ. b. 'Omar el-Gagmīni in der ersten Hälfte des 8. Jahrh. d. H. gelebt hat.

Pilatus als Heiliger.

Von

Eberhard Nestle.

„Mit einigem Befremden“, schreibt Nöldeke (S. 257 Anm. 2), finde man unter den Heiligen, welche in der Äthiopischen Alexius-Legende dem Manne Gottes vor seinem Tode laiblich erscheinen, auch den Pilatus. Doch führt Nöldeke selbst an, dass selbst der h. Ephraim (bei Lamy I, 667. 677) Pilatus „den Gerechten“ nenne; wasche er doch seine Hände in Unschuld, während die gottlosen Juden die ganze Sünde auf sich nehmen. Das Befremden ist in diesem Falle nicht gerechtfertigt, sondern diese Thatsache ist eben ein Beweis für den Äthiopischen Charakter der Erzählung. Im lateinischen Heiligenkalender kommt Pilatus allerdings nicht vor, nicht einmal seine Frau Procla; die griechische Kirche feiert letztere am 27. Oktober, die koptische am 26. Paoni (Juni), die Äthiopische, wie schon Ludolf zum 27. Oktober hervorhebt, Mann und Frau zugleich. Siehe Nilles, *Kalendarium manuale utriusque ecclesiae* 2, 721; G. A. Müller, *Pontius Pilatus* (Stuttgart 1888), S. 53. Vgl. auch Stanley, *Eccl. Hist.* p. 18; Neale, *History of the Eastern Church* 806. Ein weiteres interessantes Zeugnis dafür aus der abessynischen Kirche s. *Studia Sinaitica* V, II nach A. Baker, *Newbery House Magazine* for Dec. 1892.

Aus einem Briefe des Herrn Dr. C. F. Lehmann.

Toprakkaleh in Alassert und Tish, August/September 1890.

„ Jensen hat es, wie auch ich trotz mancher, gegen seine Methode und seine Erörterungen zu erhebender Bedenken an verschiedenen Stellen (namentlich im *Recueil*, aber auch in *ZDMG*, in meiner Recension über Hilprechts *Assyriaca*) anerkannt habe, mehr und mehr wahrscheinlich gemacht, dass die Sprache der kleinasiatischen hieroglyphischen Inschriften mit dem Armenischen verwandt und identisch ist, die älteste für uns erreichbare und allmählich zu erschliessende Stufe des Armenischen ist.

Gleichzeitig aber gab ich meiner Überzeugung Ausdruck, dass unter dieser Voraussetzung die Inschriften mit den Hethitern nichts zu thun haben könnten und dass Jensens Versuch den Namen der Armenier *Hai* (Eponym *Haik*), Plural *Haik'* mit dem Namen der Hethiter „*Hat(oe)*“, woraus mit armenischem Schwund des *t* *Hai*, zusammenzubringen, zu verwerfen sei.

Diese meine Überzeugung wurde jedoch erschüttert (s. *Zeitschrift für Assyriologie* XII), als Jensen seine scharfsinnige Kombination zuerst vortrug, wonach der Hieroglyphe des Armes mit der ein scharfes Instrument haltenden Hand, die nach Jensens Darlegungen den Volksnamen enthalten musste, durch die armenische Wurzel *hat*, *hatanel* „schneiden“, ihre Lesung erwüchse. Waren die Inschriften unarmenisch und nannten sich die Urheber dieser Inschriften selbst *Hat* . . . , ja dann war gegen Jensens Annahme nichts Ernstliches mehr einzuwenden.

Bei Beginn unserer armenischen Reise machte mich nun W. Belck (der im Übrigen betreffs einer eventuellen Identifikation der Hethiter und Armenier andere Anschauungen hat, als ich) darauf aufmerksam, dass die betreffende Hieroglyphe gar nicht die Gebärde des Schneidens, sondern die des Stechens, Zusteichens mit einem Dolche oder kurzem Schwerte darstelle und demnach für Jensens Lesung des Zeichens alles davon abhinge, ob etwa im Armenischen wie „schneiden“, so auch „stechen, zusteichen“ durch *hatanel* ausgedrückt werden könne.

Wir nahmen uns vor, diese Frage im Auge zu behalten.

Nachdem ich nun 15 Monate lang fast nur in Armenien gereist bin und mehrfach auch Gelegenheit gehabt habe, lokale und dialektische Besonderheiten kennen zu lernen, muss ich als Ergebnis aller Fragen und Nachforschungen eine allgemeine energische Verneinung dieser Frage feststellen. Die mir hier nicht zugänglichen Lexika werden den Thatbestand voraussichtlich bestätigen. *hatamel* heisst nur „schneiden“, nie „stechen, zustecken“. Letzteres wird u. a. ausgedrückt durch *hoo'el*, *harkanel*, *zark(an)el* *hpeł*.

Mit der ganzen Liste der Ausdrücke für verwandte Thätigkeiten will ich Sie für jetzt nicht aufhalten.

Damit fällt der Beweis für Jensens Anschauung.

Es bleibt eine unbewiesene Annahme, dass wir in den Hethitern die indogermanischen Vorfahren der indogermanischen Armenier zu erblicken haben, mit anderen Worten, dass den Verfassern der Inschriften der Hethiternamen zukommt.

Lügen für eine derartige Annahme anderweitige durchschlagende Indizien und Anhaltspunkte vor, wäre es also aus anderen Gründen wahrscheinlich, dass die das Volk bezeichnende Hieroglyphe in diesen Inschriften *Hati-* zu lesen sei, so würde vielleicht versucht werden, trotz allem eine Brücke zwischen der Volkshieroglyphe und *hatamel* zu schlagen: „der abweichende Gestus beruht auf einer graphischen Unvollkommenheit, auf einer etwaigen Schwierigkeit, die Gebärde des Schneidens mit einfachen Mitteln prägnant auszudrücken(?) etc.

Aber an solchen anderweitigen gesicherten Anhaltspunkten fehlt es. Die Beweisführung beruht auf der lautlichen Gleichung *Hati*: *Hai* (wortüber früher) und der Erklärung der Volkshieroglyphe durch *hatamel*¹⁾. Und so bleibt ■ dabei: die Hieroglyphe drückt nicht den Gestus des „Schneidens“ aus, und ist nicht durch *hatamel* „schneiden“ zu deuten. —

Man wird klar zu scheiden haben zwischen den indogermanischen Einwanderern thrakisch-phrygischen Stammes, die in Armenien eindringen, nachdem Teile von ihnen schon lange in Kappadokien gesessen hatten und den weder indogermanischen noch semitischen Voreinwohnern Kappadokiens und seiner Nachbarländer, unter denen die Hethiter bedeutsam vertreten waren.

Ich selbst bin, nach langen Erwägungen und mannigfachen Versuchen, mir den eigentümlichen Typus der Armenier zu erklären, zu der, wohl übrigens nicht durchaus neuen, Schlussfolgerung (vgl. v. Luschan²⁾) gekommen, dass die Armenier schon bei ihrer Ein-

1) Zusatz bei der Korrektur: Hier in Berlin, wo ich Jensens „Hethiter und Armenier“ (S. 5 f.) wieder einsehen kann, sehe ich, dass Jensen Beweise dafür, dass der Stamm des Volksnamens auf einen Dental endigte, beibringt, die von der Deutung der beregten Hieroglyphe durch *hatamel* unabhängig sind. Das ist jedenfalls für die Frage nicht bedeutungsvoll und wird Jensen vielleicht ermöglichen, die durch meinen Einwurf offen gelegte Lücke in seiner Beweisführung durch Hinzuziehung anderweitiger Argumente wieder zu schließen.

wanderung in ihre jetzigen Sitze ein stark mit nicht indogermanischen Elementen versetztes Volk gewesen sein müssen. Eine weitere Vermischung in Volkstum und Sprache vollzog sich dann in den neuen Sitzen mit den Chaldäern und den sonstigen diesen mehr oder minder nah verwandten Bewohnern des armenischen Berglandes. Diese letztere Vermischung allein würde schwerlich genügen, den jetzigen armenischen Typus ethnologisch, sprachlich und völkerpsychologisch zu erklären.

Unter den fremden Elementen, mit denen sich die Armenier resp. ein Teil von ihnen in den letzten Sitzen, vor ihrer Einwanderung im heutigen Armenien, vermischten, werden, wie bemerkt, die Hethiter eine bedeutende Rolle gespielt haben. Sie bilden also ein wichtiges Ferment des armenischen Wesens.

Aber dass sich die in Kappadokien erobernd eingedrungenen Indogermanen nach den unterworfenen Hethitern benannt haben sollten, scheint mir nach wie vor wenig wahrscheinlich. Und bis auf Weiteres bleibe ich dabei: Die Sprache der Inschriften mag präarmenisch (-thrakisch) sein, sie mag fremde, u. a. hethitische Beisätze zeigen. Aber es sind nicht die Hethiter, die die Inschriften gesetzt haben, und Hethiter und Armenier (*Hayk*¹⁾ sind dem Namen und dem Wesen nach nicht identisch; „die Hethiter waren keine Indogermanen“¹⁾ . . .“

1) Zusatz bei der Korrektur: Während meiner Abwesenheit ist von verschiedenen Seiten versucht worden, in den, namentlich durch ägyptische und Keil-Inschriften, überlieferten Hethiter-Namen indogermanische (iranische) Elemente nachzuweisen. Einer näheren Prüfung habe ich diese Versuche noch nicht unterziehen können.

Anzeigen.

- I. *Zu den kökttürkischen Inschriften* von W. Bang (T'oung pao IX. Vol. Nr. 2., p. 117).
 II. *Zur Erklärung der kökttürkischen Inschriften* von W. Bang (Wiener Zeitschr. f. die Kunde d. Morgenl. XII. Bd. 84. S.).

Der um die altaische Philologie hochverdiente Verfasser der obengenannten Artikel hat sich bereits in einigen tüchtigen Abhandlungen mit den kökttürkischen Inschriften eingehende beschäftigt, in einem „Zu den Kök Türk-Inschriften der Mongolei“ betitelten Aufsatz, welcher in dem VII. Band der „T'oung pao Archives“ Nr. 4 und auch als Separatdruck erschienen ist, ferner in einer Anzeige unter dem Titel „Die alttürkischen Inschriften der Mongolei, von Dr. W. Radloff. Neue Folge. Nebst einer Abhandlung von W. Barthold: „Die historische Bedeutung der alttürkischen Inschriften usw.“, erschienen in dem VIII. Bande derselben Zeitschrift Nr. 5 S. 583 ff., schliesslich in einer „Über die kökttürkische Inschrift auf der Südseite des Kül Tigin-Denkmales“ betitelten Abhandlung (Leipzig 1896), welche als Fortsetzung seiner in Schlegels und Cordiers T'oung pao (Octoberheft 1896, pp. 325 bis 355) erschienenen Beiträge zur Erklärung der kökttürkischen Inschriften der Mongolei zu betrachten ist, s. das Vorwort. In demselben Vorwort bemerkt der Verfasser: „Da Hilgü Khan sein Volk an mehreren Stellen ganz unzweideutig die Kök-Türk nennt, so nenne ich die Sprache dieser Kök-Türk „kökttürkisch“, und verweise auf die uns allen geläufigen Namen „Kara-Kirgisen“, Sary-Kyptschuk“ etc.¹⁾).

In seiner Abhandlung „Zu den kökttürkischen Inschriften“ erörtert W. Bang einige Kontroversstellen der betreffenden Inschriften, wobei neben lexikalischem Material natürlich auch Phonologisches und Morphologisches vorkommt. Bang bemerkt S. 8—4: „Der

1) S. z. V. Kara-Kaithak, Kara-Kalpak, Khara-Khazl, Kara-Khasar, Saragh-Ulghar, Zagdyovos, Sarik-Turkoman, s. Géza Kun „Balatonum Hungarorum cum Oriente etc.“ (Clandiopoli, MDCCCXCII) vol. I. Index I. Kara-Nogai, Kara-Tatar, Kizilbaş in Klein-Asien, Kizil-Ketscheli, Kara-Ketscheli, zwei turk. Stämme, Ak-Daghli, Sari-Bagisch ein kara-kirgisches Geschlecht, s. Vámbéry „Das Türkenvolk“ (Leipzig, 1885).

einzig¹⁾ Unterschied, der zwischen dem Kökürkischen und den neueren Dialekten besteht, ist der, dass ersteres sich zum Ausdruck des Genitiv-Verhältnisses mit der Stellung *rectum regens* begnügen kann (aber nicht immer begnügt), während letztere dasselbe bezeichnen, ja doppelt bezeichnen: *Pürilärin padışajin Hüllükar döp bir kisi* = Peri — der Herren — des Hüllükar genannte eine Tochter — seine = die Tochter des Herrn der Peri, genannt Hüllükar. Ein recht treffendes Beispiel für das durch die Stellung ausgedrückte Genitiv-Verhältnis im Kökürkischen ist folgender Satz: *ögäm katun kutyna nim Kül Tügin dr at boldy* „Zum Glück für meine Mutter hatte mein jüngerer Bruder Kül Tügin Leute und Pferde“ (IE 81). Solche Genitive, bei denen die Position allein genügt zum Ausdruck des Genitiv-Verhältnisses, kommen auch in den jetzigen Siberischen Mundarten vor, z. B. *pér köjüm üç uldu polgon* = ein Kaufmann drei Söhne waren = es war ein Kaufmann, der hatte drei Söhne s. Radloff „Proben usw.“ I. Band, S. 7. Derselben Konstruktion begegnen wir mitunter (jedenfalls selten) auch im Osmanli Dialekt, so z. B. *gün jüz* = Sonne Gesicht = Gesicht der Sonne, — *gân jâs* = Blut Thron = Thron des Blutes, *derde deva* = Übel Arznei = Arznei des Übels usw. Diese Ausdrücke kommen gewöhnlich in der Sprache der Poesie vor, aber eben in der Poesie begegnet man manchen Resten einer früheren Sprachperiode. Wie Bang richtig bemerkt, kann sich auch die Mandchu-Sprache mit einer Juxtaposition begnügen, z. B. *hacen niyalma* „Mensch der Hauptstadt“ statt *haceni-niyalma*.

§. 4 in der Anmerkung führt Bang die kökürkische Form *aramaköy* auf ein kökürkisches *ara-* zurück, woraus sehr wahrscheinlich das von Thomsen angezogene oam. *aramak* „suchen“, eig. in mediam rem penetrare (da *ara* „die Mitte“ bedeutet) gebildet ist. *Aramaqčs* oder *aramaqči* kommt auf der östlichen Seite der I. und II. kökürkischen Inschrift vor, welches Wort Radloff ganz richtig mit „Zauberer“ übersetzt und mit dem äg. *arbagči* und *arbag* „Zauber“ vergleicht. Vámbéry hält *arbag* für ein nomen compositum bestehend aus *ar* („stark“) — *bag* („Band“), s. „Die primitive Cultur des turko-tatarischen Volkes“ (Leipzig 1879), S. 246. — W. Bang hat vollkommen Recht, wenn er *tarkat* für die mongolische Pluralform des Singulars *tarkan* hält, cf. *oglyt-y* (*oglyt*) Pl. von *oghun*, und diese Pluralbildung mit ähnlichen im Jakutischen vergleicht²⁾. Thomsen scheint die Richtigkeit dieses Plurals zu bezweifeln, da er hinter der betreffenden Form in seiner Übersetzung ein Fragezeichen setzt (*tarkats?*) s. „Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées“ (Helsingfors 1896), S. 115. — *Aleirmitš, kaganaymyš* übersetzt Bang übereinstimmend mit Thomsen

1) Auch der kökürkische Accusativ ist hier zu erwähnen.

2) Die neuere pers. Sprache weist etwas Ähnliches auf, sie hat nämlich für einige Wörter die arab. Pluralendung *-ät* aufgenommen, so z. B. *dihät* „Dörfer“ von *dih* „Dorf“.

und bemerkt: „Behalten wir (—) Thomsens Erklärung von *älsir* aus *äl* + *siz* bei, so ist Alles in der schönsten Ordnung“. Es giebt auch im Kirghizischen einige gleiche denominative Verbalformen, so z. B. die von Radloff in seiner Phonetik S. 258 und 428 angeführte *gan-sya* „sich verbluten“, in welcher *sy* anstatt *syz* als privatives Affix vorkommt. In Radloffs Wörterbuch der Türk-dialekte I, S. 829 kommt eine ähnliche Verbalform auch im kasanischen Dialekt vor, nämlich *älsirä* „kraftlos werden, schwach werden, ermüden“, welchem im Kirghizischen *eläirä* „zerfallen, auseinander gehen“ auf das genaueste entspricht, s. in Thomsens vortrefflichen Werk „Inscriptions de l'Orkhon“, S. 82, die zweite Anmerkung. In dem kasanischen Dialekt kommen gewiss mehrere Grundzüge des Volga-bulgarischen zum Vorschein, ein solcher wird sein die Privativpartikel *sir* anstatt des sonst auch im Kazanischen gebräuchlichen *-siz* (*syz*), *-siz*, wie z. B. *kulsiz* „ohne Arm“ usw. Es scheint, dass im Volga-bulgarischen häufig *r* anstatt *s* der übrigen türkischen Dialekte vorkommt, denn in den wenigen Volga-bulg. Glossen, die uns überliefert sind, lassen sich einige Beispiele jenes Umlautes anführen, so *Blatavar* anstatt des slav. *Vlatavas* bei Ibn Fadhlan, *-kundur* „Biber“ im Reisebericht des Abu H'amid el-Andalusi, s. in Kazwini's Kosmographie an einer Stelle, wo über die Volga-Bulgaren verhandelt wird. In der Sprache der Tschuwaschen, welche bekanntermaassen von den Volga-Bulgaren abstammen, hat sich das auslautende *s* in den meisten Fällen in ein *r* verwandelt, so tschuwaschisch *chir* (*qir*), türkisch *qis* „Mädchen“ (cf. hunnisch *Kerka* bei Priscus) usw. s. meine Beiträge zur Sprache der Volga-Bulgaren in dem VII. Jahrgang der ungar. Zeitschrift „Ethnographie“, im I. Heft S. 120. In dem handschriftlichen Nachlass unseres rühmlichst bekannten Sprachforschers A. Reguly kommt ein Verzeichnis tschuwaschischer Personennamen vor, in welchem der Name *Onegher* (mit auslautendem *r*) dem hunnischen Personennamen *Onygiros* (bei Priscus) entspricht. In den Namensformen *Oghur* (*Ogur*), *Oghuz* sehen wir denselben Wechsel. — In der Inschrift II 27¹⁾ (Thomsens Bezeichnung gemäss) ist der Ausdruck *ot sub* „Feuer Wasser“ nur schwer zu erklären; Bang meint, „Feuer bedeute hier „Zorn“ und „Wasser“ „Linderungsmittel“, und scheint das richtige getroffen zu haben. — Zur Stelle II 3 macht Bang die zutreffende Bemerkung, dass *okur*, *okurt* mit *kagan* vereinigt die Bedeutung von „Khan werden“, „zum Khan machen“ hat. An derselben Stelle kommt *jys* „Wald“ ohne Postposition im lokativen Sinne vor, also anstatt *jys-da* „im Wald“. (Auch das Dativsuffix kann fehlen, z. B. *balik barmadi* „er ging nicht in die Stadt.“) — Bang bemerkt richtig, dass Thomsen sehr recht gethan, die Formen auf *-tacy* als Futura aufzufassen, s. S. 21, cf. Cod. Cuman. (Buda-pestini MDCCCLXXX) pag. CIV und besonders pag. 190.

1) I. Inscription côté de l'Est 27.

Die zweite hier zu besprechende Abhandlung beginnt der Verfasser mit der Aufzählung der Litteratur. Hoffentlich werden auch die in Peshawar von Major Deane entdeckten wahrscheinlich türkischen Inschriften, welche mit den Orkhon-Inschriften gewisse Ähnlichkeiten aufweisen, mit Erfolg entziffert und auch sprachlich mit den Texten der kök-türkischen Inschriften verglichen werden, s. M. A. Stein „Notes on new Inscriptions discovered by Major Deane (Calcutta 1898)“, S. 18, wo auch bemerkt wird: „From Ou'Kongs account we learn that the territories of Udyāna and Gandhāra (das jetzige Peshawar), from which our inscriptions come, were during the pilgrims sojourn there, A. D. 758—759, 768—764, united under the rule of a dynasty which claimed descent from Kaniška usw.“ (also eine türkische Dynastie!).

Stelle IE 81—82 übersetzt Bang in einigen wichtigen Punkten abweichend von Thomssens und Radloffs Übersetzung; so übersetzt er die Gerundiumform *oplayu*, welches *opla(ju)* Thomsen unübersetzt lässt¹⁾, „indem er seine Truppen zusammenzog“ und vergleicht den Nominalstamm *op* mit dem mong. *odo* „Stück“. Mir scheint, dass Radloff recht hat, wenn er die kök-türkische Verbalform *opla-* für identisch hält mit dem äg. *opra-* (ungar. *oprát* „zerstückeln“, aber auch mit *o* in der ersten Silbe, *Oproud* im „Magyar Nyelvör“ XVI, 182). — *Öñ tutuk jorydyn juraklyg älig-in tutdy, jaraklygdy* scheint mir Bang ganz im Recht mit „er hielt die Überläufer (aus dem Heere) des Öñ Tutuk mit bewaffneter Hand (Gewalt) auf, bewaffnete sie“, wobei er bemerkt, dass *Öñ* der Eigennamen und *tutuk* der Titel ist. Thomsen in der 88. Anmerkung S. 154 wäre ebenfalls geneigt *Ong-toutouk* zu schreiben, wobei er *tutuk* mit dem chinesischen Titel der karlukischen Anführer vergleicht, jedoch auch einen Vergleich mit dem türk. *tut-* „halten“ zulässt. *Ong* halte ich mit dem keraitischen *Ong* identisch, welchen Titel *Toghruł* vom Kaiser der Khitai erhielt und seitdem *Ong-Khan* hieß²⁾, s. Abul-Ghāzi's Geschichte der Mongolen und Tataren in der Ausgabe des Baron Deismaisons, I. Band, S. 47. Mit *tutuk* vgl. den avarischen Titel *tuden*. — *Anda ulady* würde ich übersetzen „so viel Heere hat er (mit dem Heere des Khans) vereinigt“, Bang übersetzt: „und vereinigte sie so mit dem (Heere des) Khan(s, unseres Onkels)“.

Nun folgt im Zusammenhang Bang's Auffassung der Inschrift IN (= Nordseite) 1—11 (Thomsen) = Kb 1—11 (Radloff). Mit dem Texte dieser Inschrift lautet IIE (= Ostseite) 29—32 zum grossen Teil gleich. Bang hat auch diesen Text nach seinem sachlichen Inhalt genau analysiert und teilt ihn in fünf Abschnitte: § 1. Die Kämpfe mit den Karluk; § 2a. Kämpfe mit dem *iegl*

1) „Le sens du verbe *opla* — dont le gerundium *oplayu* se joint à *idg-*, attaquer, charger (ici, IE 82, IN 3, 3, 5) m'est inconnu“. S. Note 43 (IE 86).

2) *Ong* = chin. *wang* „König“.

budun; § 2b. Kämpfe mit den Tokuz Oguz und Tod Kül Tägin; § 3. Klagen um den Bruder; § 4. Leichenfeierlichkeiten (nicht behandelt). Über *altübär* bemerkt Thomsen: „Le sens en est obscur; pourtant, suivant le contexte, il semble moins désigner une dignité, une espèce d'officier, que se prendre plutôt dans une sorte de sens politique, quelque chose comme tributaires ou alliés usw.“ siehe die 102. Anmerkung, S. 182. Bang hält gegen Thomsen *altübär* ganz entschieden für einen Titel, der sich mit *äl-täräs* in IE 11 und *äl-älär* in dem Auszug aus Abul-Ghāzi (bei Radloff, Kuda tku Bilik Umschrift, p. XXXIX) vergleichen lässt. Ich würde *altübär* für ein nomen compositum halten (*altā-bär*), dessen erster Teil mit *altān* bei Abul-Ghāzi dasselbe Wort zu sein scheint, welches Pavet de Courteille in seinem „Dictionnaire turk-oriental“ mit „titre royal chez les Tartares“ übersetzt und mit folgender Stelle aus Abul-Ghāzi belegt: هر کیم خان بالیقدا پادشاه بولوب (52). Ganz besonders werden die Herrscher von Khitai Altān Chān genannt, so z. B. beim selben Autor im folgenden Text: ختای بادشاهی التان خان منینک¹⁾. S. 86 der Ausgabe vom Baron Desmaisons (St. Pétersbourg 1871). Der zweite Teil des nomen compositi *bär* scheint mir iranischen Ursprungs zu sein, vgl. das zend. Suffix *vara*, *vars*, ursprünglich *bara* „tragend“, altpersisch *bara*, z. B. *takahara* „Krone tragend, König“, neupersisch *var*, *ber*. In dem hunnischen Königsnamen *Balamber* begegnen wir derselben Endung *ber*, so bei Jordanis. *Altān* scheint ursprünglich in den türkischen Sprachen das „Glänzende“ bedeutet zu haben, s. das äg. *altān* „Gold“, auch in den köktürkischen Inschriften so, jak. *altan* „Kupfer“; *altān-bär* scheint demnach das griech. χρυσόφορος „Gold tragend, goldene Kleider oder goldenen Schmuck tragend“ zu bedeuten, wie es bei Herodot von den Agathyrsiern heisst: χρυσόφοροι τὰ μέλιστα (IV, 104). — In der Fortsetzung des angeführten Textes befasst sich unter andern Bang mit der Glosse *tegi*, welches Wort Radloff für einen türkischen Stammnamen und Thomsen ebenfalls für einen sonst unbekannten Volksnamen hält, s. 52. Note. Bang bemerkt, dass ein solcher Volks- oder Stammname weder in den köktürkischen Inschriften, noch anderswo vorkomme und schlägt daher vor *iz ägiz* zu lesen und „das die Fussespur wendende Volk“ = „ungetreu, abziehend etc.“ zu übersetzen. — In der Fortsetzung des Textes übersetzt Bang *ägirdä*, *ägirip* mit „umringen“ und führt zum Vergleich an das mong. *egerektü* „tourner, rouler“; er hätte auch das äg. *ayırı*, osm. *eyri* „de travers“,

1) Güngis Chān.

eyrük „courbure, détour“ anführen können. Thomsen übersetzt mit „changer le mode de combat“ s. in seiner 55. Note, S. 161. Mir dünkt, dass Bangs Deutung eine natürlichere, ungewolltgenere ist. Durch diese Stelle veranlasst entwirft Verfasser ein klares Bild türkischer Schlachtführung, womit das im Kudatka Bilik Gesagte sich leicht in Einklang bringen lässt. *Alpagu* hält Thomsen für einen Personennamen und vergleicht ihn mit *Ylpagou* (*jylpagu-aly*, mot à mot: *Y* son nom, c.-à-d. nommé *Y*?) des II. Denkmals. Bang dagegen ist der Meinung, dass *alpagu* mit dem mong. *albaghun* „sujet, esclave, domestique“ identisch ist, und übersetzt *alpagu on dr-ig* mit „zehn tributpflichtige Leute“. Zur Konstruktion bemerkt Bang, dass nach seiner Ansicht in *IN* von *ülür* die beiden Accusative *Tonra bir ugys* und *alpagu on dr* abhängen; syntaktisch steht *alpagu on dr* genau auf derselben Stufe, wie *Tonra bir ugys*. In der Erklärung von *jagynda* schliesst sich Bang an Radloff an, und vergleicht noch das mong. *dooghosilachu* „faire la cérémonie en allant à la sépulture usw.“ — In *IE* 81 bezeichnet Bilgä Khan seine Mutter als die *umajtig*, die „Umaigleiche“. Da *umai* im Mong. die Bedeutungen „matrice, sein, flancs, uterus“ hat, so ist nach Bang die Annahme, *Umai* sei die Göttin der Fruchtbarkeit gewesen, nicht allzu kühn.

In der Fortsetzung der Texte von *ösim sakyndym* angefangen, schliesst sich Bang wesentlich Thomsen an, aber, was die Glosse *gop* anbelangt, weicht Thomsen mit „beaucoup“ übersetzt, wenn er auch einräumt: „Il est possible que ce mot qui revient si fréquemment n'ait pas partout la même signification“ ■ S. 19, in der 2. Anmerkung, ist Bang der Meinung, dass ■ mit „sämtlich, alle, insgesamt“ zu übersetzen sei. Für Bang ist gerade die Stelle: *öd tänri jasar, kiši oghy kop sigüli ürümis* „Zeit und Himmel lenken, und die Stütze der Menschen sind sämtlich sterblich geboren“ die Veranlassung geworden, *kop* (*gop*) durch „sämtlich, alle, insgesamt“ zu übersetzen (cf. *T'oung pao*, I. c. p. 829; Südseite, p. 4; *WZKM*, XI, S. 199). Ja, wenn man diese Stelle nicht anders übersetzen könnte! Aber Thomsons folgende Übersetzung: „Le ciel dispose du temps, mais les nombreux fils des hommes sont nés mortels“ führt durch die Klippe, s. S. 118 und dazu Note 60. Im *Onmanischen* hat *cop* die Bedeutung „multum“, „valde“, s. mein *onman. Glossar*, cf. äg. *köp* „viel“, *köprük* „mehr“, alt. *köp* „viel“. *Öd tänri* übersetzt Bang unverbunden (*ävvöörüm*): „Zeit (und) Himmel“. Thomsen und Radloff halten, jeder auf seine Weise, *öd* für einen Accusativ, „wogegen, wie Bang bemerkt, vom rein grammatischen Standpunkt Nichts einzuwenden ist, obgleich die Auslassung gerade hier hart erscheinen kann“, s. S. 51, 52. Schliesslich folgt die Übersetzung der von Bang in diesem Aufsatz erklärten Texte, womit er seine lehrreiche Erörterung schliesst.

Dr. Graf Géza Kun.

Errata

in "The Chronological Canon of James of Edessa."

(ZDMG. 58, p. 261 ff.).

- p. 266 left l. 2: For $\text{[} \text{ل} \text{ل} \text{ل} \text{]} \text{ read } \text{[} \text{ل} \text{ل} \text{ل} \text{]}$.
p. 268 right l. 2: For $\text{[} \text{و} \text{و} \text{و} \text{]} \text{ read } \text{[} \text{و} \text{و} \text{و} \text{]}$.
id. left l. 3: For $\text{[} \text{ل} \text{ل} \text{ل} \text{]} \text{ read } \text{[} \text{ل} \text{ل} \text{ل} \text{]}$.
p. 274 middle l. 4: Read $\text{[} \text{ل} \text{ل} \text{ل} \text{]} \text{ [} \text{و} \text{و} \text{و} \text{]} \text{ [} \text{و} \text{و} \text{و} \text{]}$.
p. 276 right l. 1: For $\text{[} \text{و} \text{و} \text{و} \text{]} \text{ read } \text{[} \text{و} \text{و} \text{و} \text{]}$.
p. 279 l. 4 from bottom: For $\text{[} \text{و} \text{و} \text{و} \text{]} \text{ read } \text{[} \text{و} \text{و} \text{و} \text{]}$.
p. 286 right l. 1: For $\text{[} \text{و} \text{و} \text{و} \text{]} \text{ read } \text{[} \text{و} \text{و} \text{و} \text{]}$.
p. 290 last line: For $\text{[} \text{و} \text{و} \text{و} \text{]} \text{ read } \text{[} \text{و} \text{و} \text{و} \text{]}$.
p. 291 note 3: For '2' read '8'.
p. 298 left l. 14: For $\text{[} \text{و} \text{و} \text{و} \text{]} \text{ read } \text{[} \text{و} \text{و} \text{و} \text{]}$.
p. 302 right l. 8: For $\text{[} \text{ل} \text{ل} \text{ل} \text{]} \text{ read } \text{[} \text{ل} \text{ل} \text{ل} \text{]}$.
p. 307 middle l. 7: For $\text{[} \text{و} \text{و} \text{و} \text{]} \text{ read } \text{[} \text{و} \text{و} \text{و} \text{]}$.
p. 308 last line: For $\text{[} \text{ل} \text{ل} \text{ل} \text{]} \text{ read } \text{[} \text{ل} \text{ل} \text{ل} \text{]}$.
p. 313 l. 32: For 'Mu'awiya' read 'Mawiya'.
p. 315 l. 8: The word Arbogast should be enclosed in square brackets.
p. 324 l. 19: For 'the son of Al Huzr' read 'Bar Khifo'.

Е. У. Врожа.

Mahmūd Gāmi's Jūsuf Zulaikha,
romantisches Gedicht in Kashmiri-Sprache.

Nach zwei Handschriften bearbeitet

von

Karl Friedrich Burkhard.

(Fortsetzung zu Band 49, 422 ff.)

VII.

- | | |
|--------------------------------------|--------------------------------|
| غزل بعنوان عجز و زاری | Ghazal be-anwān-i 'ujor u zārī |
| در پیش حضرت یوسف نو | dar pish-i ḥazrat-i Yūsuf dar |
| هفتخانه | haft-khānah. |
| ۲۷۰ Kawō, rindō, meh kortham tshal, | کاو رندو مد کرتهم چل |
| wolō, mō tshal, wolō, mō tshal. | ولو مو چل ولو مو چل |
| ۲۷۱ Boh karris khārah karmāi lōny, | به کرس خواره کرمه لان |
| boh karris mārāh 'ishqan ohny. | به کرس ماره عشقن چان |
| ۲۷۲ Meh gayyīmō, yārah, ohōni kal, | مه گیمو یاره چانی کل |
| wolō, mō tshal, wolō, mō tshal. | ولو مو چل ولو مو چل |
| ۲۷۳ Matō tsaltam, meh kortham hōl, | متو چلتام مه کرتهم هول |
| kathā kartō, meh āmō lol. | کنها کرتو مه آمو لول |
| ۲۷۴ Chesayyō khāsh yimbarzal, | چهسیو خاصه ییمبرزل |
| wolō, mō tshal, wolō, mō tshal. | ولو مو چل ولو مو چل |
| ۲۷۵ Masah-khōsy bēttah prārān chhes, | ماسه کهایس بیت ته پاران چهس |
| ashih kanīh khūn* hārān chhes. | اشه کنه خون هاران چهس |

- ۲۷۶ 276 Gulābō, chhessayō maswāl,
 وُلُو مَو جِل وُلُو مَو جِل wolo, mō tsal, wolo, mō tsal.
 ۲۷۷ 277 Meh thōvun, yārah, baq' arman,
 مَه تَهووم ياره باد ارمان tseh npi dāshat, boh mārai pān.
 چِه نِی تیشَت به ماری پان
 ۲۷۸ 278 Kamān chhei bāmah yā kartal,
 کمان چِهی بومه یا کرتل wolo, mō tsal, wolo, mō tsal.
 وُلُو مَو جِل وُلُو مَو جِل
 ۲۷۹ 279 Katyuk chhuk, wattih peth prārai,
 کَتیک چِهک وِتِه پَتِه پَراری hatō, karthas boh āwārai.
 هَتو کرتِهس به آواری
 ۲۸۰ 280 Tseh patah lārān gajim hāmkal,
 چِه پَتِه لاران کَجِم هانکل wolo, mō tsal, wolo, mō tsal.
 وُلُو مَو جِل وُلُو مَو جِل
 ۲۸۱ 281 Meh tsāham shullah wāsin tsūr,
 مَه چَاهِم شَلَه واسِن سُر meh kortham 'ishqah-nārah sūr.
 مَه کرتِهَم عَشَقَه ناره سُر
 ۲۸۲ 282 Meh chōnuī tsām^{ah} kānah-phal,
 مَه چَوِی چَام کانه پهل wolo, mō tsal, wolo, mō tsal.
 وُلُو مَو جِل وُلُو مَو جِل
 ۲۸۳ 283 Paraishān hamchu gēsōyat
 پَرایشان هَمچو کِسوِیت ze rashk-e chashm-i āhōyat.
 زرشک چَشَم آهَوِیت
 ۲۸۴ 284 Gatghit rādy hāmah dar jangal,
 کَجِیت رادِی هَامَه دارِ جنگل wolo, mō tsal, wolo, mō tsal.
 وُلُو مَو جِل وُلُو مَو جِل
 ۲۸۵ 285 Tseh chhāvto myōn baharrah bang,
 چِه چِهاوَنو مِیون بَهاری هَنک meh kortham hiyyih-aryāh bang.
 مَه کرتِهَم هِیَیاری رَنک
 ۲۸۶ 286 Matō kartam sonas sartal,
 مَتو کرتَم سَنَس سَرَتَل wolo, mō tsal, wolo, mō tsal.
 وُلُو مَو جِل وُلُو مَو جِل
 ۲۸۷ 287 Tseh tēh boh ōs' zūn āftāb,
 چِه تِه به آس زُون آفتاب meh tshuntham 'ishqah-nāras āb.
 مَه چِهنتِهَم عَشَقَه نارس آب
 ۲۸۸ 288 Gatghawwō kālāh abras tal,
 کَجِهوَو کاله اَبَرَس تَل wolo, mō tsal, wolo, mō tsal.
 وُلُو مَو جِل وُلُو مَو جِل

- چہ کیمہ کوی غوضہ کہنتہم روی ۲۸۹ 289 Tseh kyah gōi ghōzah, khoṭtham
[rōi,
مہ کیمہ چہہ خاصہ زآویل موی meh kyah chhuh khāṣah zōvyul
[mōi.
۲۹۰ 290 Watharai farshah kanih makhmal,
ونہری فرشہ کند نمخل wōlō, mō tsal, wōlō, mō tsal.
۲۹۱ 291 Zulaikhā hafti-khānas manz
زلیخا هفت خانس منز karān tas Yūsufas ket sanz.
کران تس یوسفس کت سنز
۲۹۲ 292 Adangkīh yārah, wa'd mō ḡal,
اندکھ یارہ وعد مو دل wōlō, mō tsal, wōlō, mō tsal.
ولو مو چل ولو مو چل
۲۹۳ 293 Tamannā chōn" Maḥmūdās
تمنا چونو محمونس ḡamāh rōzīt tsah pān hāvtas.
دماہ روزت چہ پان هاوتس
۲۹۴ 294 Shafī', onmai nabi mursal
شفیع انبی نبی مرسل wōlō, mō tsal, wōlō, mō tsal.
ولو مو چل ولو مو چل

VIII.

New'-i digar ('Anwān-i digar).

- نوع دیگر (عنوان دیگر) ۲۹۵ 295 Ai māh-i kan'ān, wai rāḡat-ō jān,
ای ماه کنعان وی راحت جان kāstam malōl āstam mehrahān.
کاستم ملال آستم مهره بان
۲۹۶ 296 Dīl-khastah, miaktā, bekas tsh
دل خسته مسکین بیکس تہ بجا [bājā,
دیانہ چہ ہتہ چہس بہ زلیخا dōwānah tsei peṭh chhag boh
[Zulaikhā.
۲۹۷ 297 Kamzōr"; chhes boh, bōzto zār
کم زور چہس بہ بوزتو زار میونوی [myōnui
غمخوارہ دلدارہ چہک یار میونوی ḡhamkhārah, dildārāh, chhuk yār
[myōnui.
۲۹۸ 298 Dōdmūt jigar chhem az sūrash ah
دودمت جگر چہم از سورش آہ ayod wuchhtah mei kun, thoḡ
سپید وچہتہ می کن تہد روز [rōz, sāthā:
ساتہا]

- صد بار کویم بنکر سویم ۲۹۹ 299 Šad bār* gōyam biḡgar sōyam,
 از یک نگاهی ده آب رویم az yak nigāhe deh āb-e rōyam.
- بی مار زلف تو بی چشم بیدار ۳۰۰ 300 Bē mār-i zulf-i tu be chashm-i
 [bēmār,
 بی روی تو زندگی چه نه be rōy-i tu zindahgi chihemnah
 [dar kār.
- ۳۰۱ 301 Ammārah chānē chhes mārāh
 آماره چانی چهس ماره کآمچ [gōmāts,
 بی خانمان نیز اواره کآمچ be khānman nīz awārāh gōmāts.
- ۳۰۲ 302 Bedādgarah, molī hitmak dādna,
 بیدانگره مل هتیمک داندس mazlūm, ohhes, wāt tam faryādas.
- مظلوم چهس وات تم فریادس ۳۰۳ 303 Mushtāq, tsei kun 'ashāq sōri,
 مشتاق چی کن عشاق ساری rōstam damāh, bōztam zōrt.
- روزتم دماه بوژتم زاری ۳۰۴ 304 Hī barrāh karthas yt pazziha
 بی باریا چهس ناره زولتیم سینه [nāh,
 [bēchārah ohhes, nārāh zōltham
 [stnāh.
- ۳۰۵ 305 Az mastiyē chashm-i mast-i tū
 از مستی چشم مست تو مستم [mastam,
 waz mulk-i nāmū, fāregh shistam.
- وز ملک ناموس فارغ شستم ۳۰۶ 306 Dar tār-i zulf-e tu dīl gōm tāre,
 در تار زلف تو دل گوم تاره ohhām ārsu az tu bōsō kanāre.
- چهوم آرزو از تو بوسو کناره ۳۰۷ 307 Zōjthas boh nārāh, gōjthas boh
 زآجتھس به ناره گآجتھس به غمه [ghammah,
 lādan boh hammah, pādan boh
 [pemmah.
- لادن به همه پادن به همه ۳۰۸ 308 Mehshichh sanā, mōmo lāg, rindō,
 مه شیحچه سنا مومو لاک رندو 'āsheq tāh mē'shōq* yakjā gindō.
- عاشق تاه معشوق یاکجا گندو ۳۰۹ 309 Mahmūdāh, kyah jān* wontham
 محموداه کیه جان ونتم درناه [dardā,
 zōgit yaras, lōgit Zullāikhā.
- زآکت یارس لاکت زلیخا

IX.

- الصفه نوع دیگر (فراق درد) *Aq̄ṣifab new'-i digar (Firaq dard).*
۳۱. اند کپه پنه عشقش نبایس 310 And¹ kyah yath 'ishqas nyāyas,
کنندرایس میچ نیوانه *ganzarāyas mata, dewānah.*
- ۳۱۱ زت کو نو ثامت موبایس 311 Zet kawah nō tāmāt moyāyas,
پنه روزهند میان افسانه *patah rozahannah myōn¹ afsānah.*
- ۳۱۲ کباز زون جی پنه کآجایس 312 Kyāzih zūn tsei pāth gōjāyas,
هآچ کرم کبه نیوانه *hātqah karham, gayyih dewānah¹.*
- ۳۱۳ نازنین کوچه بازار نرایس 313 Nāzin kōchah, bāzār drāyas,
کرمه سودا عشقند وانه *kormah soudā 'ishqanih wānah.*
- ۳۱۴ سر وفندپو پتمو پهایس 314 Sar wagdayyō, pottamo pāyas¹,
نر بدر کس خانه خانه *dar ba-dar gōs khānah khānah.*
- ۳۱۵ لآن لآجس فانی سرایس 315 Lōn¹ lōjis fāni sarāyas,
چانه پوچ راورم خزانه *chānih pūṭay rāwarim khuzānah.*
- ۳۱۶ باره لکیوانه پیرایس 316 Yārah, laggayō ath pairāyas,
مآرمنده میانه سر روانه *mōr'mandih myānih sarv-ḡ rawā-
[nah.*
- ۳۱۷ برآنچ چس وانه چآنس سایس 317 Brōmṭas chhas¹ „wātah chōniḡ
متنه لاکتم سک نیوانه *[(tṣōnis?) sāyas¹,
mattah lāgtam sag-ḡ dewānah.*
- ۳۱۸ سآر سامانه هآرت نرایس 318 Sōr¹ sāmanah pōriṭ drāyas,
سوره چهی سوری مه ترانه *sōrah chhui sōrni meh tarānah.*
- ۳۱۹ عاره رستس بی پروایس 319 'Ārah rastis bē-parwāyas,
چه نه بیوان انصاف دانه *chhuh nah ywān inṣaf dānah.*
- ۳۲۰ وت وچهان جی پنه نرایس 320 Wattah wāchhān tsei patah drā-
متنه رتتم حبله بهانه *[yas,
mattah rathtam ḥilāh bahānah.*

- ۳۲۱ متنه برته غم منتر قلايس 321 Mattah bartah gham manz qolā-
[yas,
چهم زاغيار خالی خانده chhum = aghyār khāli khānah.
۳۲۲ زارپوز محمود کدایس 322 Zār^{ab}ōz Mahmūd, gadāyas,
خاصه تم کیه ورن دستانه khāṣah tamy kyah wany dastānah.

IX b.

- ۳۲۳ از عشق سر موی بر هر که پیدا 323 Az 'ishq, sar mōi har har kih paidā
نه کپونه شیخست نه کافر پیرسا nah gabbar nah abeikhast nah
[kāfir paraā.
۳۲۴ ای ترک کمارن ابرو من کشته از 324 Āitürk-i kamān^{ab}rō man kush-
[ابرویت] [tah az abrōyat,
ملک هه چین و هندو بدام دیکه mulik hamimah Ōhtā ū Hindū ba-
[موبیت] [dihham ba-yak moyat.

X.

- غزل نوع دیگر Ghazal naw'-i digar.
۳۲۵ معشوقه به شوقه چانی 325 Ma'shōqah boh shavqah chāne
فتبله به درایس کرانی qabbilah boh drāyas krāne.
۳۲۶ کیه سنده چهم تکه لانی 326 Kyah sannah chhum dekkah lāne,
معصوم چهمس به خورندالی ma'sūm^a chhes boh khordāle.
۳۲۷ مغروره ای پرنازو 327 Maghrūrah hāi pur-nāzō,
پاکیزه رو پاک بازو pākizah-rō, pāk^a-bāzō.
۳۲۸ اخلاص لا کو تازو 328 Ikhlās^a lāgev, tāzō,
رندانه چهمو پیاله rindānah chhemav piyālah.
۳۲۹ لاکت چهمک مانر نم 329 Lōgit chhuk mōmā^a namman,
زاکت رودم کمن zōgit rādhām kamman.

- 330 Rokhsār; gul-i yāsūnman,
 چہی آتھہ کھر پوشہ مالہ
 331 Tsei pattah dīl mei ganj ān,
 چہی پتہ دل می گنج آم
 332 Raswā karthas bad-nām,
 رسوا کرتھس بدنام
 333 Maghrūr^a mō gatsh pānas,
 مغرور مو گتھس پناس
 334 Dil nit 'tah zōgtham jānas,
 دل نیت تہ زوگتھم جانس
 335 Yi dop^aham, ti lāgai,
 یی دوپھم تی لاکہ
 336 Dāram ba-dīl sakht; dāghō,
 دارم بادیل سکت داغہ
 337 Aī 'nashwahgar fitnah-angēz,
 ای عشوہ گز فتنہ انگیز
 338 Nazuk-baddan, nāz^a-āmēz,
 نازک بدن ناز آمیز
 339 Khamm-izulfah bramrōvtham dīl,
 ختم زلفہ برمرووٹھم دل
 340 Sarv az qadat, pāi dar gil,
 سرو از قادت پای در گل
 341 Gajjō bāh chānih māyih,
 گجسو بہ چانہ مایہ
 342 Sonder, bōvthas hāyih,
 سندر بووٹھس ہایہ
- 330 Rokhsār; gul-i yāsūnman,
 چہی آتھہ کھر پوشہ مالہ
 331 Tsei pattah dīl mei ganj ān,
 چہی پتہ دل می گنج آم
 332 Raswā karthas bad-nām,
 رسوا کرتھس بدنام
 333 Maghrūr^a mō gatsh pānas,
 مغرور مو گتھس پناس
 334 Dil nit 'tah zōgtham jānas,
 دل نیت تہ زوگتھم جانس
 335 Yi dop^aham, ti lāgai,
 یی دوپھم تی لاکہ
 336 Dāram ba-dīl sakht; dāghō,
 دارم بادیل سکت داغہ
 337 Aī 'nashwahgar fitnah-angēz,
 ای عشوہ گز فتنہ انگیز
 338 Nazuk-baddan, nāz^a-āmēz,
 نازک بدن ناز آمیز
 339 Khamm-izulfah bramrōvtham dīl,
 ختم زلفہ برمرووٹھم دل
 340 Sarv az qadat, pāi dar gil,
 سرو از قادت پای در گل
 341 Gajjō bāh chānih māyih,
 گجسو بہ چانہ مایہ
 342 Sonder, bōvthas hāyih,
 سندر بووٹھس ہایہ

- 343 Kūph'en hi waththarōwit,
 343 کوفهن في واثثاروت
 mas-pyālah bary bar' thōwit.
 مس پيالاه بربر ثهاتوت
 344 Prārān^a chhes tan nōwit,
 344 پراران چهس تن ناوت
 hi chāveh barg-e lālah.
 في چاهه برگه لاله
 345 Turkānahayod wuchhtah meikun
 345 ترکانه سید وچهنه میکن
 ti rōzihem bāl' thekkun.
 تی روزهم بال تهکن
 346 Nāras pōñis myāl gōm,
 346 نارس پانس میول گوم
 woñ nō boh dūreṭ tsālah.
 ون نو به دورر تساله
 347 Pazzi nah prārai nah imrōz,
 347 پازی نه پراری نه امروز
 yā bōz^a yā tai mah bōz.
 یا بوز یا تی مه بوز
 348 Lab-tashuah chhes, rind-i jān-sōz,
 348 لب تشنه چهس رند جان سوز
 mas-pyālah, rattaṭ nālah.
 مس پيالاه رتت ناله
 349 Lā-chārah gav, be-arām,
 349 لاجاره گو بی آرام
 kyah karrah, chhus boh ghollām.
 کیه کره چهس به غلام
 350 Bar mandin'en kor^anam shām,
 350 بر مندین کرهم شام
 subhass on^anam zawālah.
 صبحس اونهم زواله
 351 Wuchh Yūsufan zer u bālā,
 351 وچه یوسفان زیر بالا
 'āsheq taḥ ma'shōq yakjā.
 عاشق ته معشوق یکجا
 352 Gavv^a taḡ māḥabbat pайдā,
 352 گاو ته محبت پیدا
 log xālah, zulfah taḥ khālah.
 لک خاله، زلفه ته خاله
 353 Log waddanē aḥi bārān
 353 لک ودنی اش هاران
 tājil u tākhr^a karrān.
 تعجیل و تاخیر کران
 354 Gham ṣāhibah sundⁱ barrān,
 354 غم صاحبه سند بران
 riwān taḥ diwān^a nālah.
 دیوان ته دیوان ناله
 355 Dar pardah makhfi chhuḥ kyā
 355 در پرده مخفی چهه کیا
 dopnas .gih meh pannug khodā^a.
 دپنس مه پنن خدا

- 856 Ti bōzavun gavv^{ah} juddā,
 ۳۵۹ تی بوزون گَوَّ جَدَا
 ۳۵۷ Yā rah, ṭṣah chbuk dēshiwunnui,
 ۳۵۷ یا رَہ، ṭṣah chbuk dēshiwunnui
 ۳۵۸ Hē-chūn^a chbuk hē-chugūnah,
 ۳۵۸ ہِے-چُون چَبُک ہِے-چُوگُنَہ
 ۳۵۹ Raft az dar-e haft-khānah,
 ۳۵۹ رَفت از درِ ہفت خانہ
 ۳۶۰ Nērit gav mastānah,
 ۳۶۰ نیریت گَو مَسْتَانہ
 ۳۶۱ Shamm'a zan gayyih ṭṣhettah,
 ۳۶۱ شَمْع زن گَیْیہ ṭṣhettah
 ۳۶۲ Dōrān^a tamy lōinas thaph,
 ۳۶۲ دُورَان تَم لَوینَس تَہَپ
 ۳۶۳ Gav tām^a 'azziz, paidā,
 ۳۶۳ گَو تَام عَزِیز پَیدَا
 ۳۶۴ Yārō ṭṣah 'addālat bōz,
 ۳۶۴ یَارو ṭṣah 'addālat bōz
 ۳۶۵ Ōsis boh dar khāb-i rāhet,
 ۳۶۵ اُوسِس بَہ درِ خوابِ راحت
 ۳۶۶ Yūsuf wuchham ōs^a mas chet,
 ۳۶۶ یُوسُف وُچھَم اُوسِ مَس چِت
 ۳۶۷ Tattih ōs^a trah-mōs^a ahurrāh,
 ۳۶۷ تَتَّہ اُوسِ تَرہ مَسو شُرَہ
 ۳۶۸ Yod chāk^a ohhus pattah nālas,
 ۳۶۸ یَد چَاک اُھُھس پَتَّہ نَالَس
 857 Ya rah, ṭṣah chbuk dēshiwunnui,
 ۳۵۷ یا رَہ، ṭṣah chbuk dēshiwunnui
 858 Hē-chūn^a chbuk hē-chugūnah,
 ۳۵۸ ہِے-چُون چَبُک ہِے-چُوگُنَہ
 859 Raft az dar-e haft-khānah,
 ۳۵۹ رَفت از درِ ہفت خانہ
 860 Nērit gav mastānah,
 ۳۶۰ نیریت گَو مَسْتَانہ
 861 Shamm'a zan gayyih ṭṣhettah,
 ۳۶۱ شَمْع زن گَیْیہ ṭṣhettah
 862 Dōrān^a tamy lōinas thaph,
 ۳۶۲ دُورَان تَم لَوینَس تَہَپ
 863 Gav tām^a 'azziz, paidā,
 ۳۶۳ گَو تَام عَزِیز پَیدَا
 864 Yārō ṭṣah 'addālat bōz,
 ۳۶۴ یَارو ṭṣah 'addālat bōz
 865 Ōsis boh dar khāb-i rāhet,
 ۳۶۵ اُوسِس بَہ درِ خوابِ راحت
 866 Yūsuf wuchham ōs^a mas chet,
 ۳۶۶ یُوسُف وُچھَم اُوسِ مَس چِت
 867 Tattih ōs^a trah-mōs^a ahurrāh,
 ۳۶۷ تَتَّہ اُوسِ تَرہ مَسو شُرَہ
 868 Yod chāk^a ohhus pattah nālas,
 ۳۶۸ یَد چَاک اُھُھس پَتَّہ نَالَس

- 369 Mahmūdah wuohhō pānas, محمدوہ وچتو پانس
pānai furmān* pānas. پانی فرمان پانس
370 Yūsuf lodun qaid, khānas, یوسف لدن قید خانس
tgrāl'an korran luwālāh. چرالن کرن حوالہ

XI

- 371 Miṣr' andar gayyih shohrat har مصر اندر تیبہ شہرت ہر زمان
[zamān]
pāmāh Zulaikhāyih Miṣrāchih- پامہ زلیخایہ مصرچہ کی لدان
[gay ladān].
372 Sāl' karrun khāshahamir bāyenuy سال کرن خاصہ امر بابنی
nāch = naghmah sāl' hyuttuk ناچ و نغمہ سار ہیتک واینی
[wāyunuy].
373 Pōr' Yūsuf sōnah sande tājahtay پور یوسف سونہ سندی تاجہ کی
athhtay bar' nas rōpah-sōnah wā- اتھن برنس روپہ سونہ واجہ کی
[jihhtay].
374 Nōl' tsun-nas la' baddakhshōn' نال جننس لعل بدخشآن تروت
[troṭ]
sōnah mokhtah sōt' bornas nā- سونہ مخنہ سینت برنس نالہ ہت
[lah-hoṭ].
375 Tsāv' Yūsuf sālāh-refien āb' het جاو یوسف سالہ رفن آب ہت
sōnah-tashitā rōpah-sund āftāb' سونہ تشتا روپہ سند آفتاب ہت
[het].
376 Athhtay šaik tsūmth' qallamtrā- اتھن آسک چوننت قلمتراشہ کی
shulhtay
gnl' tsāttik Yūsufānih prāgā- گل چتک یوسفانہ پراگشہ کی
[shihtay].

371. In Urbe incessit fama omni tempore, | opprobria in Zu-
laikham Aegyptiam iverunt imponentes (contulerunt). — 372. In-
vitationem facere (ut fiat, erat) peculiare edictum fratribus, | salta-
tio (virorum et mulierum), fidibus canere coeptum est ab iis. —
373. Instructus est Iosephus argenteo diademate sane, | manibus
impleti (aptati) sunt ab eo-ei argentei (et) aurei anuli. — 374. Cer-
vici induti sunt-ab eo-ei rubini, Badakhshanenses gemmae(?), | auro
(et) gemma impletum est ab eo-ei collum. — 375. Intravit Iosephus
nuptialibus-feminis aquam apportans, | in aureo poculo argentum
vinum apportans. — 376. In manibus erant-iis poma et cultri

- ۳۷۷ 877 Peyyih paththar gayyih sara be-
[qarār
گُلّ چتکد ساروی بی اختیار
۳۷۸ 878 Sāriway dop chhuh nah Zulai-
[khāyih rāh
ساروی دپ چهد نه زلیخایه راه
نندابان هند چهد یوسف پادشاه
nundabānen hund chhuh Yūsuf
[pād'shāh.

XIII.

- ۳۷۹ 879 Šar' 'alam os' parrān all-amān
شاه یوسف کتهد لدن قید خان
[qaid' khān.
۳۸۰ 880 Ōs' karrān šāhibas kun bandagi
اوس کران صاحبس کن بندگی
توه سیت زندانیو لب زندگی
tawwah sōtyzindānievlabzindagt.
۳۸۱ 881 Khōsh-tabassum khōsh-takallum
خوش تبسم خوش تکلم خوش
[تدیو
[khōsh-tauntz
مآل سنده خوته چرالس گوهیز
māl' sandih khōtāh tarōlis gav
[astz.
۳۸۲ 882 Bib Zulaikhā šs' gatshtshān
بیب زلیخا آس گتشتشان
[rōt' rāt
کمه حبله موکلون چهم نه بات
kammih hīlah mōkelāwan chhem
[nah bāt.
۳۸۳ 883 Jāyih akkis tsāyih gatshtshīt
جایه اکس چایه گتشتشیت روزی
[rōzahay
مایه بهمت آیه تمسند روزی
māyih bihbit āyah tamysandy
[bōzahay.

sane, | rosae descriptae sunt-ab iis Josepho ornamento (?) — 877. Cor-
ruerunt, factae sunt omnes infirmae, | rosae descriptae sunt-ab iis
omnibus invitis. — 878. Ab omnibus dictum est: non est Zulaikhae
via, | formosorum est Josephus rex.

879. Totus mundus erat petens veniam, | rex Josephus qui missus
est in carcerem? — 880. Erat faciens domino ministerium, | idcirco
a captivis recepta est vita. — 881. Suavi-risū, suavi-sermone, acri-
iudicio (praeditus), | quam pater custodi factus est carior. — 882. Bib
Zulaikhā erat iens per noctes singulas, | qua fraude liberabo-sum?
non est-mihi colloquium(?). — 883. Loco uno in umbram eam
et (ibi) maneam, | per dolum sedens forsitan eius (verba) audiam.

- زاره کتیاہ کرہ ۳۸۴ 884 Zārah kōtyāh karrah hay hay
[dōdah-mōj]
- راورم می کتہہ تہورم بآند ہاچ
rāwarum may keththah thōwrum
[bōndī hōj.]
- رفتہ رفتہ گیدہ آدہ ہفت سال ۳۸۵ 885 Raftah raftah gayyih addah haft
[sāl]
- اوس یوسف قید تہورم بآند
os Yūsuf quidī thōvmut bōndī
[hāl.]
- شبہ اکہ پادشاہن خواب دیتہہ ۳۸۶ 886 Shabbah akkih pād'shāhan khāb
[dyuth]
- سخت مشکل معنی تہیک پیرس
sakht mushkil ma'ne tamynk
[pyōs k'rāt]
- ہالمن فی آخونن تر ہو خواب ۳۸۷ 887 'Āliman tay akh'ūnan tamy bōv
[khāb]
- خواب ہوزت گیدہ ساری لاجواب
khāb bōzit gayyih sārī lā-jawāb
- اک غلاما اوس تمسی یاد ہو ۳۸۸ 888 Ak gholāmā os tamysay yād
[pōv]
- شاک سہن پادشاہن نشہ گو
shād sappun pād'shāhas nish-
[shih gov.]
- یوسفن تعریف یچ ہنس ونن ۳۸۹ 889 Yūsufan ta'rif yat's hitnas wanan
pād'shāhan tōrah dopnas gatsh
[anan.]
- پادشاہن سورہ دینس ڈیجہہ
[انن]
- سار قیدی ہت یوسف تہ گو ۳۹۰ 890 Sār quidī het Yūsuf tih gav
[khalas]

884. Lamentationes quam multas faciam, hen! hen! nutrix, | amissus est-a me, qui positus est-a me in custodia? — 885. Sensim praeterierunt deinde septem anni, | erat Iosephus captivus positus in carcere. — 886. Nocte una a rege somnium visum est | valde grave, sententia eius cecidit (fuit)-si acerba (sollicitavit eum). — 887. Viris doctis et magistris (theologis) ab eo relatum est somnium, | somnio audito facti sunt omnes sine-responso (muti, reticuerunt). — 888. Unus famulus erat, si memoria cecidit (reminiscebatur), | laetus factus est, ad regem ivit. — 889. Iosephi laudem multam ab eo inceptum est-si dicere, | a rege, „huc“, dictum est-ab eo-ei, „i ducere (duc-tum eum)“. — 890. Cum omnibus captivis Iosephus quoque factus

- سونه سندی گرتہ گندی هت sōnah sunduy gur tēh gonduy
[sē ās] [het suh ās.]
- ۳۹۱ 891 Wot shahas nishsbih prutghnas
دوت شاحس نشہ پرچہنس ای [ay jawān]
[جوان]
- کبہ چہ تیتہت خواب پئن کر kyah tseh qit̄hut khāb pānnun
[bīān] [kar beyān.]
- ۳۹۲ 892 Khāb qit̄hum khāsh sattetay
خواب تیتہم خاصہ ستی پختہ [pokhtah hely]
[هل]
- خام ست هل آہہ پختن گبہ ہل khām sat hely āyih pokhtan
[gayyih yely.]
- ۳۹۳ 893 Tawwah pattah ayih farboh gāwah
توہ پتہ آہہ فربہ گاہہ ست [sat]
[sat]
- نچہ گاہہ آہہ تازن گبہ کہت let̄sah gāwah āyih tāzan gayyih
[khet.]
- ۳۹۴ 894 Yāsufan dop sat warih āsan awal
یوسفن دوپ ست ورہ آسن اول shōrah met̄sah diwar⁴-kañan nērih
[phal.]
- شورہ مچہ دیور کنن نیر پھل [phal.]
- ۳۹۵ 895 Tyāt rūziladdih rāzeq bē-shumār
تیوت روزی لڈہ رازی بیشمار bār-e gardan gat̄sht̄sib khālqan
[hārīh khār.]
- بار گردن گتچہ خلقن ہارہ [hārīh khār.]
- ۳۹۶ 896 Tawwah pattah tyāt seṭhthāh
توہ پتہ تیوت ستہاہ وٹہہ دراٹہ [woththih drāg]

est liber, | argenteo cum equo et crista ardeae ille venit-ei. — 891. Pervenit ad regem, interrogatum est-ab eo-ei „o juvenis! | quid a te visum est? somnii tui fac explicationem“. — 892. „Somnium visum est-a me peculiare: septem maturas spicae, | immaturae septem spicae venerunt, maturis factum est imperium (maturae oppressae sunt). — 893. Postea venerunt pingues vaccae septem, | macrae vaccae venerunt, pingues continuo devoraverunt“. — 894. A Josepho dictum est: septē manni erunt primo, | fecundā terrā murorum saxis exhibit fructus. — 895. Tantum victum cotidianum mittet victus-dator sine-numero (innumerabilem), (ut) onus colli fiat hominibus assis pretio onus sarni. — 896. Postea tandem surget (consequetur) annonae caritas, | fiet pluvia vinculum (pl. vincitur, deerant coelestes aquae)

- گنجیه باران بند نه هکهن چاه gatstgshih bārān band tēh hokh-
[tēh nāg] [khan chāh tēh nāg.]
- ۳۹۷ 897 Tābah sūtin kuly tēh kēty āsan
[dāzān] تابه سیتن کل ته کت آسن دران
- تابه سیتن هل نه آسن دوزان tābah sūtin hely nēh āsan wō-
[puzān] ۳۹۸ 898 Nafsaḥ-dādē dar qeḥaṣ yin jān-
[awar] نفسه دادی نورقص یین جانور
- nafsaḥ-dādē mōlī pōtran gatgsh-
[tshih kar.] نفسه دادی مال پوترن گنجیه هر
- ۳۹۹ 899 Bōv̄ yāmat Yūsufan ta'bir-e
[khāb] برو یامت یوسفن تعبیر خواب
- khāb̄ bōzit gavaḥ shāḥas iḡti-
[rāb.] خواب بوزت گوه شاحس اضطراب
- ۴۰۰ 400 Hai yārō kamh tih chhuw' nō
[ohārah-sāz] های یارو کنهد ته چهو نو چاره
- توبه پرتو زیاده توه کر نماز tōbah parytar zyādah tawwah
[kar namāz.] ۴۰۱ 401 Wāmah sūtin mūd' tāmat pād'-
[shāh] وهمه سیتن مون تامت پادشاه
- mulk' bakḥshun Yūsufas tay māl
[o jāh.] ملکی بخشن یوسفس تی مال وجاه
- ۴۰۲ 402 Sōbah-warḥah āyih khālqan
[bōchih tsaj] سوچه ورهد آیه خلقن بوجه جمیع
- kōmshih hits nēh ōs' pōmshas dach-
[bih-paj.] کاتسه هج نه آسه پائسش دچده پیچ

et exsiccantur putai et fontes. — 397. (Solis) ardore arbores et oves erunt ardentes, | (solis) ardore spicose non erunt crescentes. — 398. Spiritus-dolore (difficultate) in cavernam veniunt (confluunt) volucres, | spiritus-difficultate patribus (et) filiis fiet rixa. — 399. Simulacrum indicata est a Josepho explicatio somni, | somnio audito facta est regi perturbatio. — 400. Huius amici! aliquis quidem nomine est-vobis remedium adhibens, | poenitentiae precationem facitis; auctae idcirco sunt preces solennes. — 401. Metu mortuus est circa ea tempora rex, | regnum donatum est-ab eo Josepho et opes et dignitas (regia). — 402. Abundantiae anni venerunt, hominibus fames aufugit, | a quoquam non sumptum est, erat assis pretio uvarum canistrum.

- يوسفن تعبیر خلقن پو پسند ۴.۳ 403 Yūsufun- ta'bir- khalqan pev
[pasand .
فرکد پاری شهر محرس انده وند ۴.۴ 404 Sér yas chhuv' khayj suh dah
[pal kheyiv
چاف روزی خاک وانکن ال کھیو ۴.۵ 405 Akkih warhak beyyis warhas
[thôw'tav
اکه ورهک بیس ورهس تیاوتو ۴.۶ 406 Drâgah-warhâ nâg' toy châh
[ayih paty
دراگه وره ناک تی چاه آیه پت پش پتر مود پتر تریشده هت
[haty.
دراگه وره باغ و بستن خشک ۴.۷ 407 Drâgah-warhâ bâgh o bostân
[khoshk' gay
گرمیه سیتن خرمد کلن پک نه ۴.۸ 408 Bôchih sôtin bâ-kas ô bâ-ohârah
[mûdy
بوجه سیتن بیکس و بیچاره مود اوس یمر سنیر و مود زند وود
[dah rûdy.

403. Josephi explicatio hominibus accidit (Ἰουφεν ὁδοῖα) accepta (placuit), | tympanorum pulsatione (pronuntiata) urbi Aegypti quo-quo versus. — 404. Sér (quinque pal) cui est-vobis reditus, ille decem pal (1½ pal) edet-vobis, | (cui est) cotidianus victus olus (et) solanum Melongena, (is) cucurbitas edet vobis. — 405. Unius anni fructus alteri anno deponite, | iracundiam et odium omnemque invidiam omittite. — 406. Annonae-caritatis anno fontes et putei recesserunt (= exaruerunt), | ante patres mortui sunt filii siti-confecti. — 407. Annonae caritatis anno horti floribus coarsiti et horti olitorii aridi facti sunt, | calore testudo ad fluvios non gressus est retro. — 408. Famine destituti ab omnibus et inopes-auxilii mortui sunt, | erat = quibus collectam, (his) vivi (in vita) manserunt.

- تهز ته بالا یوسفن لزاك لرا ۴۹ 409 Thaz tah bālā Yūsufan laz ak larā
 دیوره پتهه اوس بهان اک کرا dīwarīh peṭh ōs' bihān ak
 [garā.
 آی سمیت لوک لاران یوسفن ۴۱۰ 410 Āi samīṭ lūk' lārān Yūsufas
 بوجه هتن چون دیدار گجهه bōchih-hatt'en chōn' dīdār gatsh-
 [tahih ba.
 دور روایت نور خدا هوونک ۴۱۱ 411 Dūr' rōzīt nūr-e khoddā hōv'-
 [nak
 تریشه هتن قند و شربت چاوانک trēshih hatt'en qand = sharbat
 [chōv'nak.
 آس عاشق مست گجهه ۴۱۲ 412 Ōs' 'asheq maest' gatshghān ḡe-
 [shiwun
 کنه نه کران مهیل و رهبت Kamīh nah karrān mail o ragh-
 [bat trēshih kun.
 مصر و مغرب روم و شامک عام ۴۱۳ 413 Miṣr o maghrab Rōm o Shām-
 [ḡky 'am o khās
 آس بیوان تته نیوان خیره پراص ḡs' yīwān tattih niwān khairah-
 [prāṣ.
 بوز یعقوبن ته سوزن نه گهر ۴۱۴ 414 Bōz' Ya'qūban tah sōzin dah
 [gubar
 وات محمرس پادشاهس گبه خبر wāt' Miṣras pād'shahas ḡbiḡh
 [khabar.

409. Alta et celsa a Josepho aedificata est una domus, | in muro erat sedens unus passer. — 410. Convenerunt homines secutantes Josephum, | fame-laborantibus tunc adaspectus fiet satīs (sufficiet). — 411. Procul stantibus lux Dei monstrata est-ab eo-iis, | fame-laborantibus saccharum et potus (ex saccharo, mella, syrupo compositus) bibere data sunt-ab eo-iis. — 412. Erant amantes ebrii *γυνόμενοι* spectantes, | quisquam non faciens desiderium et cupiditatem sitim adversus (q. non tenetur J. etc. restinguendae sitis). — 413. Aegyptus et Occidens, Occidentis et Orientis nobiles et ignobiles, | erant veniantes illuc afferentes boni-precationes (faustas precationes?). — 414. Auditum est = Jacobo et missi sunt ab-eo decem filii, | pervenerunt in Aegyptum, regi factus est nuntius (rex certior f. e.).

- پادشاهن پرچهنک نو چتهو ۴۱۵ Pad'shahan prntshⁿnak tōhy
[chhuwwah kyah
آس اس یعقوبه سند فرزند به ۵۸' assay Ya'qūbah sandy farzandⁿ
[bah
که چته زنده بهمس پورامه هون ۴۱۶ 416 Kah chhih zindah bahhimis pev
[ramah-hān
دور روت آده زانگت چوره نیون ۴۱۷ 417 Ya'qubas osh pōtrah-dādih dārih
[nyūn.
یعقوبس اش پوتره داده داره پکه ۴۱۷ 417 Ya'qubas osh pōtrah-dādih dārih
[pok
پوتره دادی تس نه چشمن ۴۱۷ 417 Ya'qubas osh pōtrah-dādih dārih
[gashⁿ thok.
ده چته آمت یور کاهیم کونسو ۴۱۸ 418 Dah chhih amaty yūrⁱ kōhyum
[kūmⁿ hyā
سه نه آبور وده بهیرت ماک نیو ۴۱۸ 418 Dah chhih amaty yūrⁱ kōhyum
[nyū.
ون چته تهنر وونتنه هون سمیت ۴۱۹ 419 Wōn chheh tabhanz wūnṭbiṭih-
[han sōtⁱ sōty
بار هکه نه چته نه پگان سمیت ۴۱۹ 419 Wōn chheh tabhanz wūnṭbiṭih-
[kān sōtⁱ sōty.
یوسفن کر حبله ائن کوته دار ۴۲۰ 420 Yūsufan kor ḥilah onnun kōṭha-
[dār
ده چته یمن گندیق که وونتنه بار ۴۲۰ 420 Yūsufan kor ḥilah onnun kōṭha-
[wūnṭṭah-bar.

415. A rege interrogatum est-ab eo-is: vobis est-vobis quid? | „Sumus nos Jacobi filii duodecim, — 416. Undecim sunt vivi, duodecimo invasit lupus, | procul stetit, tum insidiis factis clam abreptus est-ab eo; — 417. Jacobo lacrima filii dolore in barbam defluxit, | filii dolore ei (et) oculis (= oculis eius) lumen languit. — 418. Decem venerunt huc, undecimus tenera aetate, | hic itam profectus erat, (sed) in itinere redeunte a patre abductus est. — 419. Nunc est eius parva camelus una, | oneri (portando) non apte est, non est iens una^a. — 420. A Josepho factus est dolus; accessitus est-ab eo cubicularius; | „da tu his postquam colligavisti, undecim cameli-onera (colligatus frumenti fascies).

- 421 421 Goñib andar lūch' wāmthiā zā-
[nahan
گنہ اندر لوچ وونتھن زانہن
yuthnah tsēnan thāvzyih mēnan
[bānah-han.
یتھنہ چینن تھاوزہ مینان بانہ
[عن]
- 422 422 Thā'het tay mal' het gay tsūr'
[tim
تھال'ہت تای مال'ہت گای تسور'
[چور تہ]
- 423 423 Yūsufan prutshnak yih wāmthiā
tsūrih-hātsih anykhah rāp'it dūr'
[tim.
یوسفن پروجھنک یہ وونتھن چھو
چوروہ حاجہ انکھہ رپ'یت دور'تم
- 424 424 Suy gatshem āsun yamān mey
[drayih tsūr
سوی گاتشہم آسون یامان مے
[چور]
- 425 425 Gatshtshih annun yus meh pan-
[nun tsūr' chhuh
پانہ زانو کید چھہ آمٹ در
[زبور]
- 426 426 Mal' trōwit āi bōyis annane
qund = shārbat āi bōyis wannanē.
مال' ترؤویت آئی بویس انانہ
قند = شربت آئی بویس وننی

421. In granario minorem camelum acies (invenies)-eam, | ut non frangant, (ita) ponas meliens vasculum. — 422. Cum vase et cum opibus abierunt clam illi, | farti crimine reducti sunt cor-
repti procul illi. — 423. A Josepho interrogatum est-ab eo iis: haec camelus est-vobis cuius? | ille mihi manebit die et nocte fa-
mulus — 424. Illum necesse est-mihi esse, cui (cuius commodo?) mihi exierunt, furem, | ipsi scitis: quid venit (receptum est) in librum sacrum. — 425. Necesse est adducere (eum), qui eius ipse fur est, | mi rex! dierum multorum iter procul est (abest). — 426. Opibus omissis venerunt fratrem afferre (allatum), | sacchar-
um et potum dulcem (verba dulcia) venerunt fratri dicere (dictum).

- بابہ صاحبو سوزھن فی راوہ مال ۴۲۷ 427 Babah ḡbbō sōzahan day rāwih
[māl]
لوچہ ووئٹھنہ گنہ منزہ دراو ۴۲۸ 428 Aasih keryōv pad' shahas zarah-
[drav' thal.
آسہ کریو پاشاہس زارہ پار ۴۲۸ 428 Aasih keryōv pad' shahas zarah-
[pār
رقتہ بدال تہ تہ اسی تھو نہ سار ۴۲۹ 429 Māl' doppuk myōn' gobbur tsar
[nah sār.
مال دیپک میون گوبر چور چہا ۴۲۹ 429 Māl' doppuk myōn' gobbur tsar
[chhua
کتھہ دھن تہ سیت مقدور چہا ۴۳۰ 430 Brōmth' sūzum ak tah tamnis
[dūr chhua.
برونت سوزم اک تہ تمس کرہ ۴۳۰ 430 Brōmth' sūzum ak tah tamnis
[korwah kyah
تا قیامت کتھہ ماشہم گوم نہ ۴۳۱ 431 Mettli amnis pattah pattah pan'
[gōm' dah.
متہ امس پتہ پتہ پان گول ۴۳۱ 431 Mettli amnis pattah pattah pan'
[gōl
گاشہ رستس چہہ مہ انس آتھہ ۴۳۲ 432 Rennih rennih tyūt' tullun kyūt'
[aththah-qōl.
رستس چہہ مہ انس آتھہ ۴۳۲ 432 Rennih rennih tyūt' tullun kyūt'
[huy
رہ رتہ تہوت قلن کہوت فی ۴۳۳ 433 mattah karytōm wattah-hawuk
[chhum yihuy.
مٹہ کرتوم وتہ ہاوک چہہ ہی ۴۳۳ 433 mattah karytōm wattah-hawuk
[chhum yihuy.

427. Pater domini mittes eum nisi; peribunt opes, | in parva camelo ex granario exiit vns. — 428. A nobis factas erant regi supplices preces, | corripe compensationem (= fac, ut damnum compensetur), ab eo tamen nobis non habita est res pretiosissima (non sumpsit rem pr.) a nobis. — 429. A patre dictum est: meum filium foremne esse? | quomodo dabo eum vobis unā? hocne fieri potest? — 430. Prius dimissus est a me unus et ei factum est a vobis quid? | usque ad resurrectionem quomodo delabatur-mihi memoria? facti sunt-mihi (habui) decem. — 431. Mihi quoque post illum (= desiderio eius) corpus liquefactum (confectum) est, | luminibus oculorum privato est mihi caeco manus-attractio(?) (= manibus omnia mihi attractanda sunt). — 432. Usque(?) quomodo toleratum est-ab eo tale quid? | neque (id) facite-mihi, viae-mostrator est-mihi hinc.

- ۴۳۳ دتونک سیت کر حوالہ خدا 433 Dittⁿak sōty kor hawālah-é
[khodā
اوس نیان گوم از یوسف جدا 434 Watanōwuk pād'shāhas brōinṭh
[kun
۴۳۴ وائتووک پادشاهس برینت کن
پادشاهن بوی پتن پرنس
435 Kāl' dyātuk bahhawannuy bāz
[khan
۴۳۵ کال دیوتک بهوتی نیاز خان
پیوک دو کس سال ستهاه گوک
[jan.
[جان
436 Ōs' riwān kun tēh kallay kūns
[bōy
۴۳۶ اوس ریوان کن تہ کلی کونس
[بوی
تان پرچہنس پادشاهن کم
[my tēh lōy.
[چہ لوی
437 Pād'shāham bōi pannun pyōm'
[yād
۴۳۷ پادشاهم بوی پتن پیوم یاد
مردومت چاک ونہ کن بہ دیہ
[dīmāh nād.
[دیمہ یاد
438 Āsihemmay zindah bārany sam-
[mahav
۴۳۸ آسہمی زندہ بارن سمہو
اکہ واتا khāsh ni'mats khem-
[mahav.
[ماہو

433. Datus est-ab eo-iis unā, facta est commissio Dei (in fidem Dei traditus est), | erat dicens: factus est-mihi hoc die Josephus (a me) separatus. — 434. Datus est-ab iis coram rege (= in regis adspectum); | a rege frater ipsius recognitus est-ab eo. — 435. Coena data est-iis, duodecim (viris) autem menses, | accesserunt (enim) duo homines, convivium valde factum est-iis magnificum. — 436. Erat lugens solus et planx-mutus tenerā-aetate frater, | tam interrogatum est-ei a rege: „a quo tibi verberatum est“ (quis te verberavit)? — 437. O mi rex! frater meus venit mihi in mentem, | mortuus est-mihi, hoc nunc tempore ego voco (sum). — 438. Esset-mihi-ai vivus ambo(?) unā-essemus, | unā viā (mutua) singulari benevolentia frue-remur.

پادشاهان آتھہ تمامت کد تیر	۴۳۹ 439 Pad'shāhan aththah tāmat koḍ
	[nehar
ہایہ رستیو تھ می سیت چوید	bāyih rastyō wollah may sōty
[کر]	[tsōpah kar.
ہای ہایہ سند آتھہ تمامت ہرزناو	۴۴۰ 440 Bōi bōyih sandy aththah tāmat
	[parzanōvy
چاکہ دتن پھر نی تم باک تراو	chāk' dittun phernanuy tamy
	bāk' trōv.

XIII.

در حال فراق برادر فرماید	Dar ḥal-i firāq-i birādar far-māyad.
آسمہ پتھی آتھہ میانس یوسفس	۴۴۱ 441 Ōs ^h yiththi aththah myōnis Yū-
	[sufas,
آسمہ پیچی کتھہ میانس یوسفس	Ōsah yitstai kaththah myōnis Yū-
	[sufas.
اوسو پتھی روی میانس یوسفس	۴۴۲ 442 Ōs ^h yuththui roi myōnis Yū-
	[sufas,
اوسو پتھی خوی میانس یوسفس	Ōs ^h yuththui khōi myōnis Yū-
	[sufas.
اوسو پتھی گومہ میانس یوسفس	۴۴۳ 443 Ōs ^h yuththui gūmah myōnis Yū-
	[sufas,
آسمہ پیچی بومہ میانس یوسفس	Ōsah yitstai būmah myōnis Yū-
	[sufas.

439. A rege manus tum extracta est, | o fratre (tuo) orbate |
veni mecum, (sed) silentium fac. — 440. A fratribus fratris manus
tum recognitae sunt, | fissura data est-ab eo vestibus, ab eo clamor
est editus.

اوسو پٽي سر روان يوسفس ۴۴۴ 444 Ōs^u yuththui sarv-i rawwān Yū-
[sufas,

اوسو پٽي غناچه دقان يوسفس ۴۴۵ 445 Ōs^u yuththui ghonjah dāhhān
[Yūsufas,

اوسو پٽي حال ميانس يوسفس ۴۴۵ 445 Ōs^u yuththui khal myōnis Yū-
[sufas,

اوسو پٽي حال ميانس يوسفس ۴۴۵ 445 Ōs^u yuththui hal myōnis Yū-
[sufas,

اوسو پٽي الف خم تنس يوسفس ۴۴۶ 446 Ōs^u yuththui alf-i kham tas
[Yūsufas,

اوسو پٽي مائزه در تنس يوسفس ۴۴۶ 446 Ōs^u yuththui mōmzih-nam tas
[Yūsufas,

اوسو پٽي دکه نبر يوسفس ۴۴۷ 447 Ōs^u yuththui dekkah nebbar Yū-
[sufas,

اوسو پٽي فناچه ستر يوسفس ۴۴۸ 448 Ōs^u yuththui honjih-sanner Yū-
[sufas,

اوسو پٽي نور ميانس يوسفس ۴۴۸ 448 Ōs^u yuththui nūr-i myōnis Yū-
[sufas,

اوسو پٽي کنه نور تنس يوسفس ۴۴۸ 448 Ōs^u yuththui kannah-dār tas Yū-
[sufas,

اوسو پٽي نسته خنجر يوسفس ۴۴۹ 449 Ōs^u yuththui nustah-khanjar Yū-
[sufas,

اوسو پٽي بومه وختر يوسفس ۴۴۹ 449 Ōs^u yuththui būmah-wanjor Yū-
[sufas,

fo. 450 Ōs^u yuththui kār-i thazzer Yū-
[sufas,
Ōsqh yitstsqi tazi nazzar Yūsū-
(fas.

XIV.

foi 451 Yūsufas gayyil lōlah ohhokkan
[sās^u rāy
استند استند اوس کران وای wai wāy.
fof 452 Tsōpah kartam ohhus boh Yūsuf
[bōi ohōn
پتهنه ونگ ووره باین حال
[hāl^u myōn.
fof 453 Ōs^u bibhit hōi-hārany balihaway
Yūsufas kun timnav aslan niv
[nah pay.
fof 454 Khlapt-e lada'wa kaqit taray hōv-
[nak
تیتنه کالک حال پتن بوونک
titih kōluk hāl^u pannun bōv^unak.
fof 455 Wōrah-bāy'av tyūth^u wōdduk
[zōrah sūn
بوزمت ما آسه لوکودر کنعان
bōz^umut mā asih lōkav dar
[Kan'an.

451. Josepho factas sunt desiderii vulneribus mille opiniones, | sensim erat fuclens vae! vae! (suspiria duxit). — 452. Silentium fac-mihi, sum ego Josephus frater tuus, | ne dicas fratribus-non-germanis statum meum. — 453. Erant sedentes consanguinei-fratres duodecim, | ad Josephum verus ab iis nequaquam ductus non est gradus (non appropinquarunt ei). — 454. Pactum emtionis extrac-tum est ab eo et monstratum est-ab eo-iis, | tam diuturni temporis status ipsius expositus est-ab eo-iis. — 455. A fratribus-non-germanis adeo fletum est-ab iis violenter, | (ut) auditum fortasse esset ab hominibus in Canaan.

- 456 Bāi-bāṣay babhaway giryah
[karān
wārah wanytōm bābah myōny
[kyah karān.
457 Bābah ōny zindah ltkin gash' nay
458 Jamah Ibrahīmah sund ōsus
[matsih
459 'Arz' karyzes Yūsufan laznay
[sulām
460 Mushk' hayrin jamah-hannah
[kun wuchhin
461 Āi bābah nishshih hōvhas jamah-
[han
462 Phernah sōtūn harnah-chashman
[gash' ōs

456. Fratres-consanguinei duodecim lamentationes (erant) facientes, | (Josephus) accurate (inquit): „dicite-mihi, pater meus quid est agens“? — 457. „Pater erit tibi vivus, sed lumina (oculorum) minime (erant ei), | vivus in animo (sed) tuus (tui) ei spes minime est. — 458. Vestis Abrahami erat-ei in lacerto, | aperta est et datum-ab eo-iis (cum diceret): „hanc patri dari necesse est“. — 459. Oblationem (eius) faciatis (dicentes): „a Josepho missa est-ab eo tibi salutatio; | huc venito pater; magnum desiderium (eius) venit-mihi. — 460. Moshum sumito, ad vestem versus spectato; ei placebit Deo, lumina venient-ei duobus oculis“. — 461. Venerunt ad patrem, monstrata est-ab iis-ei vestis-parva, | „pater domine, quin estis (as) oculos stringentes (stringans)“? — 462. Vestis ops oculis

پوترو دانی نشه یعقوب گور [خلاص]	pótrah-dādē nishshih Ya'qúb gav [khalāṣ.
۴۱۳ صد مبارک زنده چهی یوسف [ینن]	Ṣad mubarak zindah chhiy Yūsuf [panun
اوس دپان بابہ گدجیم بورانن	ōs' dappān bābah gotshishum [yūry anun.
۴۱۴ بآچ پوترو هنت ند پانس سیت آو شاه یوسف سلطنت هنت پرونتهه [درارو]	Bōts' pótar het tēh pānas sōt' av shāh-e Yūsuf salṭanat het [brōmīh' drāv.
۴۱۵ اکس دپشت تد نهرت [چجکده باد]	Āk akis ḡeshit tēh nērit tsaj- [kak bāk
وچهنه بابو کبه چهد کران ذات [پاک]	wuḡhhtah bābō kyah ohhuh ker- [rān zat-e pāk.
۴۱۶ آس کران مال پوترون دن جدائی مند چهآون نوشدرآون وره [پای]	Ōs' karrān mōl' pótran don judōy mandachbōwin dōshabrōwin wō- [rah-bōy.
۴۱۷ گره وآنت آس مشتاق اکس اکس کوس یمر لول فراف اکس اکس	Garrah wōtit ōs' muxhtaḡ ak akis kōs' yimmav lōl' firrāḡ āky akis.
۴۱۸ شهر مصرکه وهره حمامل مهره نیار آس کران پانن پنتهه نثار	Shahr-e Miṣruk wahrah-hāṣil [mohrah dyār Ōs' karrān pōn' pānas pajh niṣar.

doro adum-oculis-similibus lumen venit ei, | a filii-dolore Jacobus factus est liber. — 483. Centies felix (es), vivus est-tibi Iosephus ipse, | erat dicena: patrem necesse erat-mihi huc duci. — 484. Cum mulieribus et filiis et cum se ipso venit, | rex Iosephus cum summa poestate obviam (iis) ivit. — 485. (Vix) alter alterum viderat, cum exiit et fugit (excidit)-iis clamor, | vide, pater, quid est faciens numen sanotum? — 486. Erant facientes a patre filios duos separatos, | pudore affecti sunt-ab eo, maleficii convicti sunt ab-eo fratres-non-germani. — 487. Domum reversi erant desiderio-flagrantes alter alterius, | remotum est-ab his desiderium et separationis-dolor, ab altero alteri. — 488. Urbis Aegypti (unius) anni quaestus, numi aurei, divitiae, | erant facientes pro se ipsis munera sacra.

- 469 Titih kaluk drāv^{۴۶۹} Ya'qūbas qas-
[ār
shah-e Yūsuf ōs āsan dar buzār.
470 Shāh-e Ya'qūb hamd^{۴۷۰} parrān
[gubh o shām
rōv^{۴۷۰} muttuy tōt^{۴۷۰} gobbur nāthih
[ām.
[و شام
رو و متی توت گوبر آتهد آم

XV.

- 471 Rawiyān pas in hikāyat inē-ku-
[nand
raft^{۴۷۱} az dūnya 'azīz-e arj^{۴۷۱} nand.
472 Pas Zulaikhā ham bas āwārah
[shud
Miṣras andar bā-kas ō bā-chārah
[shud.
473 Pas Zulaikhā yārah-dādē mārāh
[gayih
Miṣras andar 'ajiz ō la-chārah
[gayih.
474 Wārah sūris yārah sūzay māyih
[tay
drāyih mats dēwānah nabbar
[jayih tay.
475 Zalah lajmāz nālāh dīwān dīl-
[kabab
زالد لجمج ناله دیوان دل کباب
واره سورس یاره سوزی مایه تی
درایه مچ دیوانه نبر جلیه تی

469. Tam longi temporis exiit (evanuit) Jacobo debilitas, | rex Josephus erat (sedens) in regno. — 470. Rex Jacobus (erat) precatio- nes legens (faciens) mane et vespere: | „amissus carus filius receptus est-mihi!”

471. Rerum scriptores porro hanc historiam narrant, | ivit ex mundo (decessit) minister egregius. — 472. Tum Zulaikhā, simul multi, perturbata erat, | in urbe sine-quoquam (derelicta ab omnibus) et sine-auxilio (a. destituta) erat. — 473. Deinde Zulaikhā amici- dolore necata (confecta), | in urbe debilis et sine-ope (o. destituta) facta est. — 474. Plane tactum est-ei (aegre tulit) amici fraude (frandem) sane, | exiit amens (et) insana foras e loco (ex hoc loco) sana. — 475. Irretita, lamentationes edens, animum-carni sasse-

- شېخ فانی گئیہ در عہد شباب sheikh-e fānī gayyih dar 'ahd-e [shabāb.
 ۴۷۶ 476 Jan' lazzin prōn' narkōā' pāreh- Jan' lazzin prōn' narkōā' pāreh-
 جان لزون پرون نرکان پارہ [han
 سنبلک پاتھہ آس تنس ہج کارہ sambulaky pōthy ōs' tas haj
 [kārīh-han.
 ۴۷۷ 477 Pāhrih andar ōs' karrān kār-e Pāhrih andar ōs' karrān kār-e
 پاہرہ اندر آس کران کار عشق [ishq
 مارہ ٹامچ سوختہ دل از نار mārāh gōmets sōkhtāh-dil az
 [nār-e 'ishq.
 ۴۷۸ 478 Rinnih rinnih chayyag [tas] tim Rinnih rinnih chayyag [tas] tim
 رنہ رنہ چیس [تنس] لرمند پھل [mañih-phaly
 سیہ بادام آست گیس کند پھل siyyah bādām ōsit gayyas kañih-
 [phaly.
 ۴۷۹ 479 Kāsh'ke tas parzanāwān āsāhan Kāsh'ke tas parzanāwān āsāhan
 آتھہ آس آس آسہن تی کاسہن aththih āsas āsāhan tōy kāsāhan.
 ۴۸۰ 480 Dōhah āke hitnāh pōtul brōmīth' Dōhah āke hitnāh pōtul brōmīth'
 دوہہ آکی ہتنہ پوتل برومیت [kun
 وختہ می کبہ چھک چہ پیومت wantah mey kyah chhuk tsuh
 [pyōmut lallawun.
 ۴۸۱ 481 Chānih sōtin zah dilas tsollum Chānih sōtin zah dilas tsollum
 چانہ سہتن زہ دلس چلم نہ بوم [nāh bōm
 مست والس ہست قندت اتھہ mast' wālas host' gaudit ath-
 [tshah gōm.

similem (fractum) habens, | senex caduca facta est, [in] aetate vigoris-
 invenilis. — 476. Facile diffractae sunt-ab ea(?) veteres arundines
 in frusta, | hyacinthi instar erat-ei curvum collum pusillum. —
 477. In casula erat faciens negotium amoris, | necata (confecta), com-
 bustum-animum-habens igne amoris. — 478. Usque(?) biberunt-ei
 haec pupillae, | nigrae amygdalae quae fuerant, factae sunt-ei pustulae-
 glaseae similes. — 479. Utinam eam recognoscentes essent, | ope-
 ris(?), riderent (cachinnum tollerent) et summovent (eam). —
 480. Die uno sumptum (collocatum) est-ab ea idolum ante (se), | dic
 mihi, quid tibi succurrit allucinari? — 481. Tuā causā unquam
 animo fugit-mihi non noctua, | libidine incensus ad crinem elephas
 alligatus ad manum ixit-mihi (mansuefactus est-a me).

- 482 *Chbuk nḡh khōdda myōn' mudda*
 چبک نه خدا ميون مڌا نيري
 [nērihē]
- 483 *Chbuk tsqḡ kašuv chhuy tsqḡ*
 چبک چه کنیو چهي چه انيو
 [ašuv paananuy]
- 484 *Phuṭarōwun bak' trōwan yā*
 چبک نه بوزان کيه چه لازم
 [lāzim wannanuy].
- 485 *Day meh kāstam ayy meh ōsum*
 دنه مي کن يوسفن دل بهيري
 [phērihē].
- 486 *Zar' bōztam 'ar' yitan Yūsufas*
 چبک نه بوزان باک تراون يا خدا
 [khōda]
- 487 *Nalah dīwan ōs' rīwān dīl-molāl*
 بنده چاني سار آس شاه و گدا
 [gādā].
- 488 *Drāv' tammi dōbah shāh Yūsuf*
 دي مه کاستم سي مه اوسم بند
 [bad-nazar]
- 489 *Chbuk meh pannah myōn' gonnāh*
 چبک مه پناه ميآن گناه هتوکر
 [ašv' kar].
- 490 *Khār' gōmāts tas siwā nā-chārah*
 زار بوزتم عار ايتم يوسفس
 [chhes].
- 491 *gāt-e pākan tōbah tamy sund*
 خوار گماتي تن سوا ناچاره
 [kor qabūl]
- 492 *Drāv' tammi dōbah shāh Yūsuf*
 دراو تمي دواهد شاه يوسف نير
 [nabar]

482. Es non Deus, mea hilaritas exeat, | nec ad me vertus
 Iosephi animus se convertat. — 483. Es tu saxeus, est-tibi tibi caecum
 corpus (?), | es non audiens, quid est necesse dicere? — 484. Per-
 fractum est-ab ea, clamor editus est-ab ea: o Deus! | servi tui omnes
 sumus, reges et mendici. — 485. Duplicitatem (Dualismum) mihi
 remove-mihi, ille mihi erat-mihi foedus-adspecta, | es mihi refugium,
 mea peccata condona. — 486. Lamentationes audi! misericordia
 venito Iosepho (misereat mei Iosephum), | vilis facta sum, sine eo
 ops-destituta sum. — 487. Gemitus edens erat lugens animo aegra, |
 a numine sancto poenitentia eius accepta est. — 488. Exiit illo die
 rex Iosephus foras, |

- وَتَدِ پَتَهْد آس بَیْب زُلَیْخَا بَیْخَیْبِ
wattih peth ḡs Bib Zulaikḥa
[bē-khabar
رَیْب سَتِیْن شَیْخَیْب تَس پَتَهْد آید
489 Rayih sōtin shachchih tas peth
[ayih kōty
عَشَقَه مَتَجَه پَر پَرزَن مَشْکَه سَبِیْت
'ishqah-matstsih yār' parzun
[mushkah sōty.
مَیْب سَتِیْن وَتَدِ پَتَهْد پَر رَیْب
490 Mayih sōtin wattih pethḥbah
[prārayō
بُور گَتَشْتَشَک تَوْر پَتَهْد لَیْیَو
yūr' gatahtshak tūr' pattah larayō.
اَلْغِیَّاتِ اِی حَاکِم جَارِ اَلْغِیَّاتِ
491 Alghiyās ay hākim-e jān alghiy-
[as
اَلْغِیَّاتِ اِی مَاه تَابَانِ اَلْغِیَّاتِ
alghiyās ay mäh-e tāban alghiy-
[as.
اَلْغِیَّاتِ اِی مَاه کَنْعَانِ اَلْغِیَّاتِ
492 Alghiyās ay mäh-e Kan'an al-
[ghiyās
چَهْک جَد مَه کَن کَوْنَه وُجْهَانِ
chbuk ṭsah meh kun kōnah wū-
[chhan alghiyās.
یُوسُفَن تَمِی وَارَه هِتَنَس تَمِی پَر جَهَن
493 Yūsufan tamy wārah hitnas tamy
[prutshun
بُوجَه دَیْنَس وَن چَهْک بُور کَن
bājih dopnas woñ' chabuk yūr'
[kun.
آه کَدَرَن سَوْر سَیْن چَهْکَس
494 Āh' koḍḍan sūr' sappun chā-
[bukas
مَعْنِ آهْک زَانَه کِیَه صَد لَوْکَ لُکَس
ma'ne āhuk zānih kyah ḡō lūk
[lukas.
یُوسُفَن دَپ بُوجَه پَتَهْد تَرَه سَوْنِ
495 Yūsufan dop bājih yittah garrah
[sōn

in via erat Bib Zulaikḥā sine nuntio. — 489. Cogitationes nuntii de eo venerunt quam multi, | in amoris brachio amicus cognitus est-ab eo mosho. — 490. Dolo in via exspectabone (te)? | quo ibis, eo secta-borne (te)? — 491. (Fer) auxilium! o gubernator animi, (fer) auxilium! | (fer) auxilium, o luna lucens, (fer) auxilium! — 492. (Fer) auxilium, o luna Canaanis, (fer) auxilium, | es tu ad me versus cur non spectans, (fer) auxilium! — 493. Ab Josepho illo accurate inceptum est-ab eo-eam ab eo interrogare, | ab ann dictum est-ei: „nunc celeriter huc (veni)*. — 494. Suspirium ductum est-ab eo, voluptas facta est celeri, | significatio suspirii (quae est), convenientiae, domine, alteri cum altero? — 495. A Josepho dictum est anni: „hodie veni

بیان پاوتم به تد بوزی نان چون	yād' pāvtam boh tih bōzay dād' [chōn.
سپیل کرت آو بهیرت پادشاه	496 ۴۹۹ Sāi' karrit āv' phērit pād'shāh
پاس آخر گوس کنن آه آه	pās-e ākhir gōs' kām'en āh' āh.
منگناون کوس چھک چہ دہتہ	497 ۴۹۷ Manganōwan kōs' chhek t̃s̃h
[ناو]	[dāptah nāv
یار تہشت نارہ مچہ ٹرہ آو	yār' dēshit nārāh-mat̃s̃gih giryah [āv.
سی بہ چھسنا یم چہ پتہ کر	498 ۴۹۸ Soy boh chhesna yam' t̃s̃h peth
[ندا]	[kor āda
لعل و تختہ مال و دولت نر بہا	la'l = mokhtah māl o dawlat dar [baha.
چھس زلیخا خطہ رسنی کس	499 ۴۹۹ Ohbes Zulaikhā khat̃tah rustay
[ونہ]	[kas wañh
کتہ تراوتہس مشہراوتہس دلبرہ	kattih trōvt̃has māsh̃hā rōvt̃has [dīlbarah.
بوز یامت یوسفن نم تراو باک	500 ۵۰۰ Bōz' yāmat Yūsufan tam̃ trāv' [bāk
حال ہورت یوسفن کر جامہ چاک	hāl' bōzīt Yūsufan kor jāmah [chāk.
ہتند بابیس قصہ وٹن واہ واہ	501 ۵۰۱ Hitnah bābīs q̃s̃h wānnun [wāh' wāh
کیہ بہ وقی خوب صورت آس کیہ	kyah boh wannay khūb'-s̃rat [ōs' kyāh.

in domum nostram, | revoca mihi memoriam; ego quidem audiam
dolorem tuum. — 496. Torrentem (visu lacrimarum) faciens (effun-
dans) venit retro (redit) rex, | ultima noctis parte factum est-ei
saxis vas! vas! — 497. Arcessita est-ab eo; quae es tu? dic nomen; |
amico viso ignis (amoris)-brachio (i. manu ducta) flens venit. —
498. Illa ego summa, a qua pro te facta est devotio? | rubini et mar-
garitae, opes et regnum in pretio erant (pr. erant). — 499. Sum
Zulaikhā, sine argumento cui dicam: | ubi deserta sum-a te, (ubi)
in oblivionem adducta sum-a te, animum asferens! — 500. Auditum
cum esset a Josepho, ab eo editus est clamor, | conditione audita
a Josepho discissae est vestis. — 501. Inceptum est-ab eo patri rem
dicere, heu! heu! | quid ego dicam? quam formosa erat!

- 502 Amm'sunduy zar-kharīdāh chhus
 [gholam
 amm'zad gay 'ishqah myānē Rām
 [tqā Shām.
 503 Sattah waryshī pattah lajjim
 [lāranē
 'ishqah-tiran sinah sippar dāranē.
 504 Myānih siwwā ās' āsān bē-qarār
 myānih siwwā ās nāh amniē
 [kanih tih kār.
 505 Shit' trahbat rakht' meh ket
 [kappajin
 khāshāh dēbā khil'at-e zēbā tsājin.
 506 Shit' o shakkar qand o nābād bē-
 [bisāb
 chāv' myānē nāwah karrān ās' āb.
 507 Ohsahnah āsān khtrah gutschghān
 [mey wuchhān
 zulf-e siyyāh mārāh sōty bēim
 [buchhān.
 508 Āsihem nay pās-e paighambar
 [dilas
 b'ilahgar shaiṭān' tsālihem het
 [shāles.

502. Eius auro-entus sum servus, | sponsi (?) facti sunt amore
 meo Occidens et Oriens. — 503. Septem annos coacta erat (?)
 me sectari, | amoris-sagittis peotus (tanquam) clipeum offerre. —
 504. Sine me fuerat sine firmitate (infirma), | sine me erat ei ne
 ullum quidem opus. — 505. Octoginta trecenta vestimenta pro me
 corrupta (?) sunt-ab ea, | singularia serica, vestes honorariae orantes
 discissae sunt-ab ea. — 506. Lac et saccharum, saccharum et sacch.
 crystallicum sine-numero (innumerabilem) | bibere dedit, meo nomine
 faciens erat largitiones (?). — 507. Oculi erant-ei praestrici γυνό-
 μενοι me spectantes, | cirri nigri per serpentem erant-me mordentes
 (cirrorum serpentes e. m. m.). — 508. Esset-mihi nisi tutela prophetae
 animo, | deceptor diabolus aufugeret-mihi (secum) auferens palem.

- 509 Chhannaph wachhmat wárah amy 509 چهنه وچهنه واره امسند روی
 [sund rói záh
 rashkah tawway qaid¹ thóvnas
 [bá-gonáh.
 510 Soy Zulaikhá hál¹ wuchhitan pirah 510 سي زلبيخا حال وچهنه پيره زال
 [zál
 wónisih kammay myánih khótah
 [khord¹ sál
 511 Kyah chhuh 'ishqun dód¹ zarrun 511 كيه چهه عشقن دود زرن عاشقن
 ['áshiqan
 marnah khótah brómih¹ marrun
 ['áshiqan.
 512 'Ishqah sôti sôr¹ 'alam paidah 512 عشقه سبتى سور عالم پيدا شو
 [gav
 mast-e haq gav yam¹ pyálah-
 ['ishq¹ chav.
 513 Tsay chhuharam aghá boh chótai 513 چي چيهه آغا به چالي چيس
 [chhes kaniz
 mál o mokhtah khótah chhuham
 [yats 'aziz.
 514 Gashah mináwandih(?) meychhuh 514 گاشه ميناونده (?) مي چاهم چون
 [chón¹ shar
 lolah-narah sôt¹ dódmut chhuh
 [jigar.

509. Non est-a me visa accurate eius facies unquam, | zelotypia
 idircu captivus habitus sum-ab ea sine-culpa (innocens). — 510. Illa
 Zulaikhá statum adspicito-eum aetate provectum, | aetate inferior,
 quam ego minor (aetate). — 511. Quid est amoris dolor esse aman-
 tibus, | quam mori prius mori amantibus¹). — 512. Amore totus
 mundus creatus est, | cupidus mortis factus est (is), | quo poculum
 amoris bibitum est. — 513. Tu es-mihi princeps (Dominus), ego tua
 sum famula, | quam opes et margaritae es-mihi multo carior. —
 514. Luce clarius(?) mihi est-mihi tuum malum, | amoris-igne
 dolore-affectum est-mihi iecur.

1) = amoris dolor amantibus nihil aliud significat, nisi ut prius mori
 velint, quam solent mori.

- ڪفر ٿروم دين ٿروم چون تي 515 *Kufr' trōwum dīn' prōwum chōn'*
[tay
متہ مونم جهتہ مانر ميون تي mettih mōnum tshettah mātem
[myōn' tay.
ای زلیخا دینہ ون کبہ چہی 516 *Ay Zulaikhā daptah wof kyah*
[chhuy bakār.
آک چہ معشوق بیہ ک تجاہ لوک چار āk tshā ma'shōq beyyih gāish-
[tshum lōkaohār.
آسہمی نر بغل جی دلبرہ 517 *Āsahammai dar baghal tsay dil-*
[barah
نتہ چانسی یاونس تی کبہ کرہ nattiā chānyey yāwanas tay
[kyah karah.
یوسفن کر عرض نامت یا الہ 518 *Yūsufan kor 'arz' tāmat yā Ilah*
برونتہمہ خوئہ جار کرس صورتا brōntshymih khōtah jān' kartas
[shrata.
جلسہ ہوجر بیہ سہن نور جوان 519 *Tsolshah būjar beyyih sappān nau*
[jawān
برونت یج آس توہ خوئہ قہہ brōntsh' yitš ās tawwah khōtah
[gayyih jān.
خوب صورت قہہ صاحب جمال 520 *Khūb'-shrat gayyih shāhib-ā jamāl*
خفہ چلس یامر دیتہن زلف khaffah tsollus yām' dīthun zulf
[o khāl.
نور نس کبہ اوس چشم بادن 521 *Nūr' tas kyah ās' chashm-ā*
[badaman

515. Impietas relicta est-a me; fides induta est-a me tun sane, | a me quoque accepta, extinctus luotus meus sane. — 516. O Zulaikhā, dic nunc: quid est-tibi necessarium? | una tu amata, iterum facta est mihi iuventus. — 517. Eris-mihi sene in axilla (amplexu) tu, ■ animum auferens! | alioquin tuae iuventuti sane quid faciam? — 518. A Josepho facta est oblatio (preces) tum: o Deus! | priore meliorem (pulcriorem) fac-ei formam. — 519. Aufugit-ei senectus, iterum facta est florentis-aetatis puella, | prius talis erat, eo magis facta est pulcra. — 520. Pulcrum-formam habens facta est, formositate praedita, | levitas aufugit (evanuit)-ei, cum visus est-ab ea cirrus et naevus. — 521. Lux ei qualis erat oculis amygdalis-similis, |

- حور تیج شس چہ نہ وچہم
[آمن] hār^{ti} tīs hīsh chheh nāh wuchh-
[maṭs adaman.]
- آو جبرائیل یام نامت ہت جواب ۵۲۲ 522 Āv Jibrāil yām^{ti} tāmat het jawab
عرشہ دتک چہ نہ آس فرش
[خواب] 'arshah dittak tseh tāk aumīs
[farsh-e khab.]
- عاشق و معشوق سپن کلمیاب ۵۲۳ 523 'Āshiq o ma'shōq^{ti} sappāi kām-
[yāb
آس وچہان اک اکس کن
[بجواب] ūs^{ti} wāchhān ak akīs kun bē-
[bijab.]
- نار ہجرس یلہ و ملک آب پیوس ۵۲۴ 524 Nār-e hījras yellih waṣṭuk āb^{ti}
[pyōs
چہتہ گومت نار عشق تازہ
[گوس] tshettah gōmut nār^{ti} 'ishqun tāzah
[gōs.]
- چانہ درشنہ سیت جاجم می ۵۲۵ 525 Chānih darahnah sōty tsajim mey
[khai dilas
[کھی دلس
چانہ درشنہ سیت و آجس منرلس chānih darahnah sōt^{ti} wōtṣis man-
[zilas.]
- بیب زلیخا آس گتہم در بلا ۵۲۶ 526 Bīb Zulaikha ūs^{ti} gōmāts dar
[balā
توہ خوتہ گوس یوسف مبتلا tawwah khōtāh gōs^{ti} Yūsuf mub-
[tala.]
- آس چہوان ہی تہ وژل دن ۵۲۷ 527 Ūs^{ti} chhāwān hī tēh wozzaly dōn^{ti}
[pōsh
[پوش]

virgo-paradisi qualis haec, non est visa ab hominibus. — 522. Venisset Gabrielus cum illo tempore cum responso (benedictione?), | casa data est-iis, tibi et illi latus cubicularius. — 523. Amatus et amata facti sunt voti-compotes, | erant intuentes alter ad alteram versus sine velo (non velati). — 524. Igni discordii cum congressionis aqua incidisset (influxisset)-ei, | extinctus ignis amoris integer factus est (incendium a denuo excitatum e.). — 525. Tuo aspectu an fugit-mihi mihi robigo (ex) animo, | tuo aspectu perveni ad stationem (mihi obtigerunt quae volui). — 526. Bīb Zulaikha venerat in calamitatem, | eo magis factus est-ei Iosephus deditus. — 527. Erant bibere-dantes jasminum et rubros mali-granati flores, |

- داله نیوان آس کران پیالده نوش 528 *ḡālah niwān ās' karrān pýalah- [nōsh.*
 کتچ مننت چههم مه چاتی کاملو 528 *Kōts' minnat ohhem meh chōm [kāmulo*
 نامه لنگو خوب صورته یوسفو 529 *nāmah-laggō khāb'-ṣūratāh Yū- [sufō.*
 عشقه نارس یام وصلک آب پیوس 529 *'Ishqah-nāras yām' waṣluk āb' [pyōs*
 سور دورر یاره سندی خواب 530 *sōr' dūrer yārah sanduy khāb' [gōs.*
 [گوس] 530 *Pir-e Kan'ān āhāb-e Ya'qūb gav [marit*
 پیوسفتی خاصه دیدارا کرت 531 *Yūsufunnuy khāṣah dīdarā karit.*
 دوده آکی خوابده تپتهن مول مآج 531 *Dōhah akō khōbbih dīphun mōl' [mōj*
 هول گواسته لوله زخمس چهک 532 *hōl gav assih lōlah-zakhmas [ohuk 'ilāj.*
 [علاج] 532 *Yām' ayod woth ās' tāmat Ji- [brat]*
 یام سپید و تنه آس نامت جبریل 533 *Wārah sanjar yārah-saffar pesh' [ūy*
 [بآی] 533 *az judā tsey nishshih gotghtahan [yār toh-bōy.*
 واره سنجر یاره سقر پیش آی 533 *az judā tsey nishshih gotghtahan [yār toh-bōy.*
 از جدا چی نشه دتجهن یار ته

fabas ferentes erant facientes poculi-potum. — 528. Quam multa favoris signa sunt-mihi mihi tua, o (vir) perfectel o (vir) illustris, o (vir) formoso Josephel — 529. Amoris igni cum congressionis aqua incidisset-ei, | omne discidium amici somnium factum est-ei. — 530. Senex Canaanis, rex Josephus, mortuus est, | Josephi (in Josephum) singulari adspectu facto. — 531. Die uno in somnio visus est-ab eo pater, mater (parentes), | metus exstitit nobis (!), amoris vulnere est-uis remedium. — 532. Cum se erexisset, venit-ei tum Gabrielus, | dixit: „o rosae-folium rosarii Abrahami“. — 533. O amore ingenti capta (?), amici perfectio appetebat; | hodie separantur a te amici et fratres.

- 584 Drav^{۵۴۴} rukhsat het t̄ah Yūsuf
[garrih tām
کال آخر سار مرو کر تمام kōl' akhīr sōr' marrav kar ta-
[mām.
585 Yam^{۵۴۵} khōwur khōr lodun andar
[rikāb
یام کھوور کھور لدن اندر رکاب Yam^{۵۴۵} khōwur khōr lodun andar
[rikāb
586 Mushk^{۵۴۶} tsūmīfīs hitnah dittun
[jān-e pāk
آس عزریل چونت نت تہ عت as^{۵۴۶} 'Yzrl tsūmīfīs' nit t̄ah het
[shītab.
587 Srān^{۵۴۷} dit-has nit t̄ah pūshruk
[raaqbaras
سار لشکر لچ کرد جامہ چاک sōr' lashkar laj karannih jāmah
[chāk.
588 Sōr^{۵۴۸} 'ālam ōswah karrān alwidā'
[khōdā.
اوس یوسف خامہ معشوق خدا ōs^{۵۴۸} Yūsuf khāshah ma'shōq-e
[khōdā.
رحمت حق تس بوین پیغمبرس rahmat-e Haq tas boyin paigham-
[baras.

584. Exiit veniā data Iosephus domo tum, | ultimo tempore (postremo) omnes moriemur, fac perfectum (absolve). — 585. Cum sinister pes missus (fixus) est-ab eo in sella equestri, | venit angelus-mortis malum adferens cum festinatione. — 586. Mosbatum malum inceptum est-ab eo dare animae piae, | totus exercitus inceptit facere vestium diruptionem. — 587. Lavatio data est-ab iis-ei, elatus est et traditus est-ab iis sepulcro, | misericordia Dei huic esto prophetae. — 588. Totus mundus erat-vobis faciens (dicens) supremum vale, | erat Iosephus singulariter amatus Dei (a Deo).

XVI.

نالہ و زاری زلیخا بعد فوت یوسف Nālāh = Zārī-ye Zulaikḥā ba'd
علیہ السلام faṭt-e Yūsuf alaiḥ assalām.

تریمہ دوہد گئیہ زلیخا ہوشیار ۵۳۹ Trainih dōhah gayih Zulaikḥā
[bōsh-yār

یام بوزن مون یوسف شاہوار yām bōzun mūd Yūsuf shāh-
[wār.

۵۴۰ Halah ake ōs karrān nālāh zār
حالہ آکی آس کران نالہ زار
ناد لای میانیہ یوسفو ولہ nād lāyay myānih Yūsūfō wold.

۵۴۱ Kenih manigay wonnun tēh tangi
کنہہ منگی وٹن تہ تنگی
[phērayō

۵۴۲ Wām boh dimmay sañ wogañih
پام وندی خاصہ چندا پآریو
[rayō.

۵۴۳ Hāyih-thar boh hāyih karthas,
وان بہ دمی سن وگنہ پھیریو
[phērayō
ناد لای میانیہ یوسفو ولہ nād lāyay myānih Yūsūfō wold.

۵۴۴ Hāyih yarah zāyih karthas wāi
ہایہ تہر بہ ہایہ کرتیس های
[hāi hāy

۵۴۵ Hāyih yarah zāyih karthas wāi
ہایہ تہر بہ ہایہ کرتیس وای
[wāi wāy.

۵۴۶ Hāyih yarah zāyih karthas wāi
ہایہ تہر بہ ہایہ کرتیس وای وای
[wāy

Lamentationes et gemitus Zulaikḥae post mortem
Josephī, si sit pax!

589. Tertio die facta est Zulaikḥa vigil (exparrecta est), | cum
audiatum est-ab ea: mortuus est Josephus, unio-praestantissimus. —
540. Statu uno (illico) erat faciens lamentationes (et) gemitus, | clara
voce voco-te, mi Josephē, veni! — 541. Aliquid, peto-a te, ut
dicas, et (tum) angustias transgrediar-tibi, | me devovebo-tibi, singu-
larem vestem conficiam-tibi. — 542. Sonum (vocem) ego edam-tibi,
altum (et) non altum transgrediar-tibi, | cl. v. v. te, mi J., v. —
543. Jasnini-fasciculus ego heu! (exsecrata) facta sum-a te-ego,
heu! heu! | o vir illustris, quo tu aufugisti-mibi, heu! heu! —
544. Heu amico, abiecta facta sum-a te-ego, heu! heu! |

- یاره میونیو متّه جهنتهم بار چی *yārah myōñō maṭṭih tshuntham*
[bār tsey.
- زار یوزتم ون به کرتهم ماره *oof 552 Zār bōztaṃ wōñ boh karthas*
[mārāh tsey
- ناد لایی میانه معشوقو ولو *nād layay myāñih ma'shōqō*
[wōlō.
- مرنه چانی به مه گومت شراونس *oof 553 Marnah chāñé poh meh gōmut*
[shrawanas
- پومه تاون خاصه نوی یاونس *psv meh tāwan khāsañ nawysay*
[yāwanas.
- پزهی نو یاره مه مشراونس *oof 554 Pazzihi nō yārah meh masha-*
[wanas
- ناد لایی میانه معشوقو ولو *nād layay myāñih ma'shōqō*
[wōlō.
- معرکن منز یاره اوسهم پادشاه *ooo 555 Ma'raṃkan manz yārah osham*
[pād'shāh
- تارکن منز پتهه شونان آسه ماه *tārakan manz yiththah shūbān*
[asih mah.
- یاره کن تهاو مرنه چانی گوم داه *ooo 556 Yārah kan thāv marnah chāñé*
[gōm dah
- ناد لایی میانه دلداری ولو *nād layay myāñih dildārō wōlō.*
- مرنه سینی جور جدائی گچین *ooo 557 Marnah sōti jōr juddāyi gatghan*
- مرنه سینی سنگه وآنچ چهی *marnah sōti sangah-wōlinj ohhay*
[dazan.
- مرنه سینی زو نه روزان شهیرن *ooo 558 Marnah sōti zuv nah rōzān shah-*
[paran

mi amice, magnum vas-futile injectum est-a te-mihi onus a te. —
552. Gemitum audi-mihi; jam ego facta sum-a te-ego occisa a te;
cl. v. v. te, mi amate, v. — 553. Morte tua decimus-mensis mihi
factus est quintus | ingruit mihi deminutio plane recenti juventuti. —
554. Daceat minime, amice, mei oblivisci, | cl. v. v. te, mi amate, v. —
555. In pugnis, amice, eras-mihi rex, | inter stellas sic pulcra est
luna. — 556. Amice, exaudi! morte tua facta est-mihi perniciēs, |
cl. v. v., mi amate, v. — 557. Morte parse separantur, | morte saevi
animi sunt-tibi ardentes. — 558. Morte vita (vis) non (est) manens
pennis primariis, |

- ناد لایبی میانه معشوقو ولو nād' lāyay myānih ma'shoqō
[wōlō.
 ۵۵۹ Hai margō ayih kōtya sin'-
[tan
 لئناوت ولفناوت تم کفن lallanōwit wallanōwit tim kafan.
 ۵۶۰ Myānih Yūsufō kit' shay kary-
[thum dafan
 ناد لایبی میانه معشوقو ولو nād' lāyay myānih ma'shoqō
[wōlō.
 ۵۶۱ Hai margō kit' āyey sarv'-qad
مول تراوت تر ته ساوت در لحد mōl' trōwit tim tih sōwit dar
[lahad.
 ۵۶۲ Yūsufānih margah karthas dōd'-
[lad
 ناد لایبی میانه معشوقو ولو nād' lāyay myānih ma'shoqō
[wōlō.
 ۵۶۳ Marnah chānē rayilan gav shakh'-
[shakh
 مرنه چانی رایلان گو شاخ سوراخ marnah chānē panjaran gōmut
[surakh.
 ۵۶۴ Marnah chānē dōd'lad dēwanah
[dakh
 مرنه چانی داللد دیوانه داخ nād' lāyay myānih ma'shoqō
[wōlō.
 ۵۶۵ Babrih channan mishkah bary
[bary chhum kalah

cl. v. v., mi amate, v. — 559. O mors! venerunt quam multa argentea corpora, | postquam (primo) blandi, (deinde) vestes funereas induti hi facti sunt. — 560. O mi Joseph! quam multae res factae sunt-a te-mihi sepultae, | cl. v. v. te, mi amate, v. — 561. O mors! quam multi venerunt cypressis-similem staturam habentes, | blanditiis amatoris relictis hi quoque sopiti (quieti dati) in sepulcro. — 562. O Josephi mors! facta sum-a te-ego aegritudine-affecta, | cl. v. v. te, mi amate, v. — 563. Morte tua pinus (Deodorae) prorsus diffissae sunt, | morte tua fenestris factum est foramen. — 564. Morte tua aegritudine affecti amantes, | cl. v. v. te, mi amate, v. — 565. Ocymsi rosetum, capillorum nigrorum (canorum?) plenissimum est-mihi caput, |

- زلف سنبل چشمه چشم یمبرزه zulf' sombul chashmah ohhem
[yimbarzah.
566 Shābhanay tsay qabrih peṭh
شویهتی چی قبره پته تروآت
[trōwit zolah
ناد لایی میانه معشوق و لر nād' lāyay myānih ma'shōqō
[wolō.
567 Qabrih peṭh gay abr-e raḥmat
قبره پته گی ابر رحمت زن
[zan rawān
یاره دادی باکه ته بارو دوان yārah-dāde bākēh tēh barav di-
[wān.
568 Khar' karthas 'ār' mā ṣō ebhuy
خوار کرتیس عار ما صد چی
[yiwān
ناد لایی میانه معشوق و لر nād' lāyay myānih ma'shōqō
[wolō.
569 Ongjih dūy sūy chashmih-bā-
انگجه دوی سیٹ چشمه
[dāni krajn
یوسفنه قبره پته قربان لجن Yūsufannih qabrih peṭh qorban
[lajin.
570 Dokh' lalpwan lel tēh wōsē yatg
دوکه لوان لیل ته وائی بیج تچن
[tujin
ناد لایی میانه معشوق و لر nād' lāyay myānih ma'shōqō
[wolō.
571 Nalah qabbar raḥmah lāyin haq-
نالہ قبر رتہ لاین ہاک
[qih hak
در فراق دوست دتن جان پاک dar firāq-e dōst' dittun jān-e pāk.

cirrus hyacinthus, oculi sunt-mihi narcissi. — 566. Pulera sint-tibi (deceant te) in sepulcro relictā ornamenta-capitis, | cl. v. v. te, mi amate, v. — 567. Supra sepulcrum iverunt velut nubes misericordiae volantes, | amici dolore clamores et lamentationes edentes. — 568. Contempta facta sum-a te-ego, misericordia fortasse, domine, est-tibi veniens, | cl. v. v. te, mi amate, v. — 569. Digitis duobus oculi-amygdalis-similes evulsi sunt-ab ea, | Iosephi in sepulcrum stipes missae sunt-ab ea. — 570. De tormentis (erat) blaterans?, lamentationes et soni multi sublati sunt-ab ea, | cl. v. v. t., mi amate, v. — 571. Collo (?) sepulcrum corruptum est-ab ea; editi sunt-ab ea magni clamores, | ob separationem amici anima pia efflata est-ab ea.

- 572 Nakhkḥbah nakhkḥbah karykḥah
[daḥḥan zīr-e kḥak
ovf 572 نَکْهَ نَکْهَ کَرکْهَ دَن زَیرِ خَاکِ
nād' lāyay myānīh ma'shōqō
[wōlō.
573 Kar yih Maḥmūdān Zulaikḥā
[mōkhtaṣar
ovf 573 کَر یِه مَحْمُودَن زُلَیْخَا مُخْتَصَر
dōd'laddan 'aṣḥiqan kits kḥōsh-
[kḥabar.
ovf 574 Dokh tḥh dōd' kas nḥh gay zīr
[ō zabar
ovf 574 دُکْه تَکْه دُودِ کَس نَکْه گَی زَیرِ
[و زَیرِ
nād' lāyay myānīh ma'shōqō
[wōlō.
575 wōn' yaṭṣ kitāb
ovf 575 وَن یَاطْ کِتَاب
fatīḥah purzum tḥah chḥuy akḥir
[ṣawāb.
ovf 576 Sṭnah sōzān chāsh'm' giryān
[kabāb
ovf 576 سَئِنَه سَوَزَانِ چَاشْمِ گَریَانِ
[کَبَابِ
nād' lāyay myānīh ma'shōqō
[wōlō.
ovf 576 نَاد لَایِی مِیَانِه مَعشُوقِ وَلِو

572. Quam proxima factum est-ab his sepulcrum sub terra, | cl. v. v. te, mi amate, v. — 573. Facta est haec a Maḥmūdō Zulaikḥā in compendium redacta, | aegritudine afflicto amantibus quam multi (sunt) laeti nuntii! — 574. Tormenta et dolores cui non facta sunt infra et supra? | cl. v. v. te, mi amate, v. — 575. texti (compositi) sunt multi libri, | initium cognitum est-na, tibi est-tibi postremo eventus. — 576. Pectus ardens, oculi flentes, animus caro assa (fractus); | cl. v. v. te, mi amate, v. 1)

1) In Nr. VIII und IX war die Skandierung handschriftlich nur mit Bleistift, also wohl nicht endgültig durchgeführt. Es zeichnen aber gerade hier unerlässlich, die mitzutheilen, weil der Leser bei der sehr frohen Metrik sonst vielfach nicht im Stande sein würde, die Hand 48, 426 konstatirten Metra herauszufinden. Dass der Autor an das im Übrigen sehr sorgfältige Manuskript nicht die allerletzte Hand hat legen können, zeigt sich auch in manchen Schwankungen der Transkription, die sich im Satz nicht mehr ausgleichen lassen. Über das Manuskript hinauszuweisen, ist meist vermieden worden. F. Horn,

Die Casusreste im Hebräischen.

Von

J. Barth.

Das Hebräische, welches den Gebrauch der Casusflexion eingebüßt hat, hat bekanntlich einige Endungen des Nomens erhalten, welche als Reste der uralten semitischen Casusendungen angesehen werden¹⁾. Es sind dies:

1. Das ֿ im ersten Komponenten von zusammengesetzten Eigennamen, wie $\text{בְּרֹחַםֿ אֱלֹהִים}$, $\text{בְּרֹחַםֿ אֱלֹהִים}$, $\text{בְּרֹחַםֿ אֱלֹהִים}$ u. a.;

2. das ֿ , das a) gleichfalls als erstes Element von Eigennamenkompositionen erscheint, z. B. $\text{בְּרֹחַםֿ אֱלֹהִים}$, $\text{בְּרֹחַםֿ אֱלֹהִים}$; b) häufiger in appellativen Genitivverbindungen in Poesie ist, wie $\text{בְּרֹחַםֿ אֱלֹהִים}$, $\text{בְּרֹחַםֿ אֱלֹהִים}$ u. v. a., wohin auch die Endung der partikellhaft gebrauchten Wörter $\text{בְּרֹחַםֿ אֱלֹהִים}$ u. s. w. gehört. Dieses ֿ ist betont bis auf verschwindend wenige Fälle (Klagl. 1, 1, Hoš. 10, 11)²⁾, von denen einer sich noch dazu aus dem bekannten Streben, das Aufeinanderstossen zweier Tonsilben zu vermeiden, erklärt³⁾;

3. das ֿ in einigen wenigen appellativischen Genitivverbindungen, z. B. $\text{בְּרֹחַםֿ אֱלֹהִים}$, $\text{בְּרֹחַםֿ אֱלֹהִים}$. Es ist ebenfalls betont;

1) Vgl. zur Frage: Böttcher, Lehrgebäude I, 618 ff., Ewald, Lehrbuch² S. 555 ff., Olshausen S. 235—6, 622, Gesenius-Kautzsch³⁰ § 90, k—o, Stade S. 205, König II, 452 f., Philippi, Status constr. S. 97—155, Wright, lectures S. 141—2.

2) Verschieden von solchen Fällen, wo dies ֿ Suffix der 1. Person ist, wie in $\text{בְּרֹחַםֿ אֱלֹהִים}$, $\text{בְּרֹחַםֿ אֱלֹהִים}$ u. a. — Äußerlich gleich sind auch die sagenhaften Namen der himjarischen Vorgeschichte كَلِيكِرْب , مَلِكِكِرْب , عَبِيكِرْب (z. B. Ja'qābi I, 222, 1; 222, 10; 223 M.). Doch wissen wir über das Wesen des 2. Komponenten bei ihnen nichts und müssen sie darum ausser Betracht lassen.

3) Olshausen z. a. O.

4) $\text{בְּרֹחַםֿ אֱלֹהִים}$ Klagl. 1, 1, nach welchem sich die 2 weiteren Fälle desselben Versus gerichtet haben werden.

4. das π — des Locativs, welches meist die Richtung „wohin“, selten den Ort „wo“ bezeichnet. Es ist unbetont.

In Eigennamen sind auch im Phöniciſchen im ersten Element von Kompositionen die Endungen $\dot{\epsilon}$, \dot{a} , \dot{o} vorhanden, die den obigen unter 1., 2.a) entsprechen; s. Schröder, Phönic. Gram. § 77.

In der Beurteilung dieser Endungen herrscht bisher im allgemeinen, wenn auch nicht in den Einzelheiten, Übereinstimmung. Mit Ausnahme Ewald's und des ihm folgenden Dillmann¹⁾, der das $\dot{\epsilon}$ (oben Nr. 2,b) zusammen mit dem im Äthiop. vor dem Genitiv erscheinenden \dot{a} und dem genitivischen $\dot{\epsilon}$ des Sabä aus einem „bezüglichlichen Fürwort *jat*“ redueirt sein läßt, sehen die Forscher in ihnen ursemitische Casusendungen, die sich angeblich unter dem Schutze der engen Wortverbindung und — soweit es nicht Eigennamen betrifft — in der an Archaismen festhaltenden Poesie sporadisch behauptet hätten, wobei das Bewusstsein von ihrer ursprünglichen Casusbedeutung aber erloschen sei: π — sei die Endung des ehemaligen Accusativs, ν — die des Genitivs. Das ν wird von den meisten als der ehemalige Nominativ beansprucht²⁾, indem es als „Verkürzung“ oder „Entstellung“ aus dem doch daneben hergehenden ν der Eigennamen (oben Nr. 1) angesehen wird; andere hingegen erklären es eben wegen dieser Konkurrenz zweifelnd für ein \dot{a} des Accusativs, geraten aber hierdurch in die neue Schwierigkeit, im Hebr. zwei verschieden geartete Accusativvertreter π — und ν nebeneinander und in ganz verschiedener Verwendung anzutreffen³⁾. Statt des Casusmangels ergibt sich so eine unleidliche Hypertrophie an Casuereſten im Hebräischen; welche eine abweichende Erklärung, wie sie im folgenden gegeben werden soll, gerechtfertigt erscheinen lassen dürfte.

Die Existenz der ■ ursemitischen Casus des Bing. mit den Vokalen u , $\dot{\epsilon}$, \dot{a} halte ich an sich für sicher. Wenn von den 3 langen Casusvokalen der Verwandtschaftsnomina vor Genitiven, die das Arabische bietet ($ab\dot{u}$, $-\dot{\epsilon}$, $-\dot{a}$), nicht bloss das Äthiop. die zwei: \dot{u} . . \dot{a} , sondern das Aram. das \dot{a} (z. B. $'ab\dot{a}$), das Hebr. das $\dot{\epsilon}$ ($'ab\dot{\epsilon}$) als Reste erhalten hat, so ist es geboten, den Vokalwechsel der beiden nordsemitischen Sprachen entsprechend dem Arabischen aus der Casusbeugung zu erklären und nicht etwa für denselben Vokalwechsel in derselben syntaktischen Stellung zwei verschiedene

1) Äth. Gram. I S. 258; 2. Aufl. 282.

2) Böttcher I, 518, Gesenius-Kantzasch, Stade, König, Wright.

3) Olshausen S. 236 bemerkt darüber: „Es kann nur aus \dot{a} entartet sein, und es ist vielleicht dabei auch an eine alte Casusform zu denken. Doch hat diese Annahme grössere Schwierigkeiten als die von $\dot{\epsilon}$ als Genitiv. Wenn sie unzulässig ist, bleibt die Entstehung des \dot{a} in völliges Dunkel gehüllt“. — Philippi S. 158 hält die Frage auch für schwierig, zieht aber auch den \dot{a} -Ursprung als das wahrscheinlichste an und vermutet in ihm eine ältere, in dem π — eine jüngere Stufe des Accusativs.

Ursachen anzunehmen. Da zu diesen 2 Endungen *u*, *i* des Nordsemitischen noch im Hebräischen selbst der Locativ mit dem Vokal *a* und einer Teilfunktion des arab. Accusativa hinzutritt, so sind schon hierdurch die 3 ehemaligen Casus des Sing. erwiesen. Wichtig ist aber weiter, dass, soweit ich sehe, die babylonischen Tell-el-Amarna-Briefe noch den lebendigen Gebrauch der 3 Sing.-Casus mit denselben Vokalen wie das Arabische aufweisen¹⁾, und so durch die Übereinstimmung des Nord- mit dem Südsemitischen ihren Gebrauch für das Ursemitische sicherstellen.

Der Quantität nach waren die Casusvokale bei den sogen. Verwandtschaftswörtern und wenigen ähnlichen, wie *أَبِي*, *أُمِّي*, vor Genitiven nach dem übereinstimmenden Zeugnis aller Sprachen lang (z. B. *أَبِي*, *أُمِّي*, *أَخِي*, *أُمِّي*), weil bei ihnen das Sprachgefühl einen halbvokalischen radikalen Wortausgang annahm, der mit den Casusendungen verschmolz. Alle übrigen Nomina hingegen hatten kurze Casusvokale. Das bezeugen in Übereinstimmung untereinander sowohl die arabische Schrift, in welcher allein diese Casus alle erhalten und deren Quantität bezeichnet ist, mit ihren kurzen Vokalen, als die Quantitätsbehandlung bei den arabischen Dichtern,

1) Man vergleiche z. B. die Briefe des Burnaburiss an Napbururis Nr. 7, 10 = L² B² bei Winckler, die Thontafeln von Tell el Amarna (Kellisch, Bibliothek V) S. 14 f., 22 f., von denen hier nur einige Skizze unter Hervorhebung der Flexionsendungen herausgegriffen worden sollen: Nr. 7, Z. 7 f.: *ultu ab-bu-ja u ab-bu-ka it-ti a-ba-mi-lá*] *ta-bu-ka id-bu-bu* „solt mein Vater und Dolm Vater mit einander Freundschaft geschlossen“; — Z. 10: *u mi-ri-lit ba-ni-ka a-na a-ha-mi-lá* „... *uá ik-ku-u* „und (seitdem sie) schönes Verlangen einander nicht abgeschlagen haben“; — Z. 22—23: *a-bu-ja áš-šum a-bi-ka ul uš-mi-šu-nu-ti* „mein Vater hörte sie wegen Deines Vaters nicht an“; — X, 10: *a-ka-ka ul i-ku-ul* „Essen ass ich nicht“; — X, 10 f.: IV *ma-na ukni ba-na-a ki-i šul-ma-an ga-ti a-na a-bi-ja ul-ti-bi-la* „4 Minen hellen Uknit-Stolns sandte ich als Geschenk meiner Hand“; — Z. 12: u V *ši-mi-ik-ka ša si-ef a-na a-bi-ja ul-ti-bi-la* „und 5 Gespanne Pferde habe ich meinem Bruder geschickt“; — Z. 18 f.: *ki-l á-mu it-ti-bu máš šip-rá-ja ar-ku-u ša il-la-ka šu-ul-ma-na ba-na-a ma-á-a a-na a-bi-ja u-ši-bi-bi-la* „wenn der Tag angenehm (das Wetter kühl) sein wird, wird mein späterer Bote vieles schöne Geschenk meinem Bruder bringen“ — Z. 15: u *mi-nu-u ša a-bu-u-a ha-š-šu a-bu-u-a il-š-pu-ra-am-ma* „und was mein Bruder braucht, das möge er schreiben“ u. s. w. — Ganz vereinzelt Ausnahmen, wie VII 12 *mi-šil-šá ša ab-bi-ka šu-bi-ja* „sende die Hälfte von dem Deines Vaters —“, können gegenüber der regelrechten Verwendung der Casus in diesen babylonischen Briefen nicht ins Gewicht fallen.

2) Der Einfachheit wegen wird weiterhin dieses Wort seiner hebr. Flexion wegen unter den Verwandtschaftswörtern *ab*, *ah*, *ham* mit verstanden.

als weiter das Äthiopische, welches den Accus., den einzigen erhaltenen Casus, mit kurzem \tilde{a} bildet, als ferner das Hebräische, dessen unbetontes lokatives — ein ursprünglich kurzes \tilde{a} reflektiert¹⁾, als endlich der noch erkennbare Zustand der hebräisch-aramäischen Sprachgemeinschaft bei der Suffixansetzung des Nomens, wo die Suffixe zumeist an eine Endung \tilde{a} , nach allgemeiner Übereinstimmung den Accusativvokal, antreten. Dies Verhältnis der Verwandtschaftswörter mit ihren langen und naturgemäss betonten Casusvokalen zu den übrigen Nomina mit kurzen und ebendarum unbetonten Flexionsendungen erklärt es auch, dass von den ersteren in allen Sprachen auch nach dem Aufgeben der Casusflexion sich Endungen erhielten²⁾, von den letzteren hingegen die Endungen, weil kurz und unbetont, sich verloren haben, ausgenommen das \tilde{a} des Accus. im Äthiop. und Hebr.; behauptet sich ja kurzes \tilde{a} auch sonst zäher als \tilde{i} und \tilde{u} ³⁾. Den genannten übereinstimmenden Zeugnissen für die Kürze der Casusvokale kann m. E. die Umschreibung arabischer Eigennamen in nabatäischen Inschriften⁴⁾ und einmal im Nehemja⁵⁾ mit Vokalbuchstaben nicht ins Gewicht fallen⁶⁾; es gab eben kein anderes Mittel, um in dieser rein konsonantischen Schriftart die damals gehörten Flexionsendungen überhaupt zu reproduzieren; eine Länge ist damit ebensowenig indiciert, als wenn arab. Eigennamen wie حاكم im Syr. regelmässig wie ܡܪܝܬܐ umschrieben werden.

Kehren wir hiernach zu den hebräischen Nominalendungen zurück, — spricht hinsichtlich des — alles, seine Form, seine urspr. Kürze, seine Unbetontheit, seine syntaktische Verwendung dafür, dass es den gemeinsemitischen Accusativ repräsentiert. Dieser Casus hat in der Hauptsache die beiden anderen überdauert, wie sein Fortbestehen sowohl im Hebr., wie im Äthiop., wie vor Suffixen im Hebräo-Aramäischen erweist.

Ebendarum können aber die anderen S. 593 genannten Endungen nicht denjenigen ursemitischen Casusausgängen entsprechen, die man allgemein annimmt:

1. Wegen der Tonverhältnisse. Es ist nicht glaubhaft, dass

1) Vgl. n. B. $\text{—} = \text{—}$.

2) Z. B. — , — , — , — .

3) Im Äthiop. durchweg, im Hebr. vgl. — mit — , — — mit — u. dgl. m.

4) Z. B. — , — , — n. v. a.

5) — S. 8. Dieser Fall (—) ist hier auszuschneiden; er betrifft eine von den obigen zu trennende Flexion, die diptotische.

6) Gegen Nöldeke, der GGA 1871, 868—9 lange Casusendungen annimmt.

von den 3 gleichgebauten vokalischen Endungen u , i , a der letzte unbetont, die beiden ersteren aber betont gewesen wären.

2. Wegen der Quantität. Da das ה־ ursprünglich kurz und diese Kürze gemeinsemitisch war, so kann nicht das i des zugehörigen Genitivs unwandelbar lang gewesen sein¹⁾, um von dem dunkeln i ganz zu schweigen.

3. Die Endung i wäre nirgends unterzubringen, wie schon S. 594 erwähnt. Im Nominativ nicht, weil in diesem die Endung, i , wie in יְהוָה , יְהוֹשֻׁעַ , יְהוֹנָתָן vorliegt; im Accusativ nicht, weil dieser durch ה־ vertreten ist.

4. Es wäre gar keine Ursache dafür abzusehen, warum ה־ und i sich nur vor folgendem Genitiv behauptet haben, während das accusativische ה־ , welches der nämlichen Casusreihe angehören soll, sich von dieser Beschränkung im Gebrauch frei gehalten hat.

Die allgemeine Annahme von dem stavistischen Charakter von ה־ und i entbehrt obnehin jeder Stütze. Kein Idiom ausser dem Hebräischen enthält diese Endungen, und andere Formeigentümlichkeiten der hebräischen Poesie, die sich auch oberflächlich wie Archaismen ausnehmen, wie die Formen יְהוָה , יְהוֹשֻׁעַ , יְהוֹנָתָן , יְהוֹשֻׁעַ , sind in Wirklichkeit Neubildungen pseudoarchaisischen Charakters, die nach der Analogie starker Verba erst im Hebr. entstanden sind.

So sind nun auch die Endungen ה־ und i , wie sie erst im Hebr. nachweisbar sind, auch erst auf hebräischem Boden neu gebildet. Es sind Analogiebildungen des Hebräischen für den Status constructus, gebildet nach dem Status constructus der Verwandtschaftswörter.

1. Um mit ה־ zu beginnen, so enthielt das Hebr. in den Wörtern אֵל , אֱלֹהִים , אֱלֹהִים Bildungen, die im Status absolutus konsonantisch endigten, dagegen vor einem Genitiv nach ursemitischer Art auf langen Vokal, im Hebr. speziell auf ה־ , ausgingen: אֱלֹהֵי , אֱלֹהֵי , אֱלֹהֵי . Auch אֱלֹהֵי hatte nur vor folgendem Genitiv langes ה־ : אֱלֹהֵי . Dem naiven Sprachgefühl erschien dies nur vor einem Genitiv auftauchende ה־ als ein für das dem Genitiv vorausgehende Wort geschaffenes Verbindungsmittel und es bildete demgemäss Analogien. So gingen bei den Eigennamen aus urspr. Verbindungen wie אֱלֹהֵי אֱבְרָהָם , אֱלֹהֵי יִצְחָק Analogiebildungen wie אֱלֹהֵי אֱבְרָהָם , „Knecht Gottes“, אֱלֹהֵי יִצְחָק , „Mann Gottes“, אֱלֹהֵי יִצְחָק , „Gabe Gottes“ u. a. hervor. Und ebenso zogen die appellativischen Genitivverbindungen wie אֱלֹהֵי אֱבְרָהָם , אֱלֹהֵי יִצְחָק mit ihrem scheinbaren „ ה־ compaginis“ Analogiebildungen wohl zunächst bei anderen Verwandtschaftsnomina,

1) Hieran hat Olshausen S. 235—6 schon Anstoss genommen. Die Erklärungsversuche Philippi's a. a. O. S. 128 und nach ihm K. G. uig's (II, 1 S. 5) können auf sich beruhen bleiben.

wie in $\text{בְּרֵךְ אֲבוֹתֵינוּ}$, dann aber auch weitere wie שְׂכָרְךָ בְּרֵךְ u. v. a. nach sich.

2. Nur in Eigennamen hatte sich das nominativische י der Verwandtschaftswörter behauptet: z. B. אֲחֵיךָ , רֵעֵיךָ , wohin wohl auch רֵעֵיךָ 1. Chr. 4, 26 trotz des Dageš zu rechnen ist. Daher sind auch nur bei den Nomina propria Analogieformen wie $\text{בְּרֵךְ אֲבוֹתֵינוּ}$ u. a. entstanden.

3. Weit seltener als das י in appellativischen Verbindungen ist das י vor Genitiven. Es entspricht ursemitischem ā und ist von den Accusativen אֲבִי , אִמִּי der Verwandtschaftswörter im Status constructus, welche nur vor einem Genitiv ein ā (= hebr. י) aufwiesen, ausgegangen. Der lebendige Gebrauch dieses Casus hat zwar schon vor den uns zugänglichen Litteraturzeiten des Nordsemitischen aufgehört, seitdem im Hebr. der Genitiv auf š , im Aram. der Nominativ auf ā sich bei diesen Wörtern allein festgesetzt haben. Wir können aber gleichwohl den lebendigen Gebrauch dieses Casus in der Zeit der hebräisch-aramäischen Sprachgemeinschaft noch bestimmt nachweisen: eben aus der Stat.-constr.-Form des Accusativs von אֵל und אִמָּה : אֵלִי , אִמִּי hat das Hebräisch-Aramäische gemeinsam das Feminin אֵלַי + י = אֵלַיִךְ , אִמַּי + י = אִמַּיִךְ gebildet. Zur Zeit der Entstehung dieser Formen muss der Accusativ dieser Verwandtschaftswörter also noch in ansehnlichem Gebrauch gewesen sein¹⁾. Nach diesem hebr. Accusativ אֵלַי , אִמַּי entstanden wohl zunächst wieder Analogien wie $\text{בְּרֵךְ אֲבוֹתֵינוּ}$, $\text{בְּרֵךְ אֲבוֹתֵינוּ}$ und dann noch ganz vereinzelt wie $\text{בְּרֵךְ אֲבוֹתֵינוּ}$, $\text{בְּרֵךְ אֲבוֹתֵינוּ}$, welche aber, entsprechend dem frühen Absterben des Prototyps, auf wenige Fälle beschränkt blieben.

Es ist nicht Zufall, dass בְּרֵךְ das einzige Nomen ist, welches mit beiden vokalischen Ausgängen ā und ī zugleich vorkommt und eins von den nur 3 Substantiven, welche überhaupt mit dem י überliefert werden. Es war eben zu allermeist der Analogiewirkung der Verwandtschaftswörter ausgesetzt.

Die hebräischen Vokalendungen der Appellative stellen also zwei ganz verschiedene Arten von Casusresten dar:

1) Diese Wörter standen naturgemäss meist in Genitivverbindung.

2) Auch das bloße ā der ersten Silbe in אֵלִי , אִמִּי dürfte sich daraus erklären, dass das Suffix der 1. Person an den Accusativ — wie alle Suffixe bei den übrigen Nomina — antrat und bei dem Aufeinanderstossen von ā . . . ā das ā auf die erste Silbe „ansprang“; Verwandtes weist das tunesische Vulgar-Arabisches auf.

3) Davon wohl: $\text{בְּרֵךְ אֲבוֹתֵינוּ}$ „o mein Vater!“ Spr. 22, 29.

a) π — ist allein ein Überrest der alten Casusflexion der gewöhnlichen Nomina, deren Accusativ. Es ist kurz und unbetont, wie es die 3 Sing.-Casus gewesen sind.

b) π — und ι sind innerhebräische Analogiebildungen nach dem Genitiv und Accusativ der Verwandtschaftswörter in deren Stellung vor dem Genitiv, wo diese allein auf 3, 4 (ι) ausgingen.

So entfällt die Schwierigkeit der ungleichen Längen- und Betonungsverhältnisse von π — einerseits, π —, ι andererseits; das ι hat neben den anderen Endungen seinen natürlichen Platz; es finden der Gebrauch von π —, ι nur vor Genitiven und ihr Vorkommen nur im Hebräischen durch diesen sekundären Analogieursprung ihre natürliche Erklärung.

Über das Alter von Bhāskaraṛāya oder Bhāsurānandatīrtha, Sohn von Gambhīrarāya-Dīkshita.

Von

Theodor Aufrecht.

Bhaṣṭarkar in seinem Report of 122 MSS., datiert Bombay, 7. Juli 1880, Nummer 50, giebt das Alter des Kommentars zum Lalitasaḥasranāman nach seiner Handschrift als Saṃvat 1685 an. Dieser Bestimmung liegt die Buchstabenbezeichnung मोदया zu Grunde, die sich auch in Lalmitra's Notices 2287 findet. Aber nach dem System von Whish ergibt sich die Zahl Saṃvat 1785, also nach unserer Zeit 1728. Ein Beweis für dieses spätere Alter ist auch der folgende Umstand. Umānandanātha, ein Schüler von Bhāsurānandanātha, hat seine Schrift Hydayāṃṛita im Jahre 1742 verfasst. Sieh Stein's Catalogue p. 226.

Maschallah.

Eine Bemerkung zu der im Fihrist I, 273 gegebenen Deutung seiner
hebräischen Namensform מִשָּׁלָה.

Von

L. H. Burstein.

Schon vor drei Jahren, als ich zum ersten Male die Stelle im Fihrist über Maschallah mit der dazu gehörigen Note Flügels las, machte ich mir zu der Frage Flügels: „Woher sie (die Araber) die Deutung“) durch **يشرو** „er wird zahlreich“ genommen haben“, folgende Notiz:

Die Araber haben מִשָּׁלָה mit seinem Bruder אֶחָיו verwechselt (was übrigens nach der Bibel ja auch von dem Patriarchen Jacob, allerdings absichtlich, geschah, Gen. 48, 14f.), dessen Etymologie von מִשָּׁלָה ja Gen. 41, 52 gegeben ist und mit welcher **يشرو**, **شرو** (und **بشري**, **بشري**) sich vollständig deckt. —

Als ich darauf die Konjekturen Steinschneiders in seinem Werke Hebräische Übersetzungen —: **מִשָּׁלָה** (s. 12), wurde ich nur in meiner Ansicht bestärkt, da die seinige gegen die ausdrückliche Erklärung des Fihrist **يشرو** verschiebt. Seine Wiederholung aber in dieser Zeitschrift Band 58, p. 440, Anm. 2 veranlasste mich nun, gemäß dem eignen Wunsche des hochverehrten Autors zu Beginn seines Aufsatzes, meine Meinung zu äussern. Ich möchte noch zur Entschuldigung en-Nedims hinzufügen, dass einem Araber, der die Stellen Gen. 48, 19. 20 und Deut. 32, 17 nur in (arab.) Übersetzung kennt, sehr wohl die beiden Namen etymologisch synonym erscheinen können.

Vielleicht ist aber die Verwirrung infolge eines andern Umstandes entstanden. Es ist nämlich möglich, dass Maschallahs Vater אֶחָיו hiess (of. **ابن ابري** bei Ahlwardt, Catal. Mss. Ar. Berl. V, 5876), also **מִשָּׁלָה בֶּן אֶחָיו** = **ميشي بن ابري**, wobei die Erklärung des Vaternamens dem Sohne untergeschoben wurde.

Wie dem sei, die Zuverlässigkeit des Fihrist, erhält auch hier, trotz des Versehens, eher eine Bestätigung.

1) Soll., des Namens **ميشي** = **מִשָּׁלָה**.

2) p. 599.

Die Šu'ubijja unter den Muhammedanern in Spanien¹⁾.

Von

Ignaz Goldziher.

Wie im Orient, so bestand auch in Spanien das muhammedanische Gemeinwesen neben dem erobernden arabischen Volkselement, aus breiten Schichten jener Eingeborenen, welche mit dem ihnen durch die Gewalt des Schwertes beigebrachten Islam auch arabische Bildung und Sitte annahmen.

So wie im Osten das hochmütige Vorherrschen der erobernden Rasse die Bewegung der Šu'ubijja hervorrief²⁾, waren auch im Westen die Bedingungen zu einer ähnlichen Reaktion der nicht-arabischen Elemente durch die Thatsachen der Geschichte gegeben. Allerdings sind die litterarischen Kundgebungen derselben innerhalb des Islam in Spanien viel späterlicher zu Tage getreten als im Osten, wo die Reaktion des nichtarabischen Elementes durch kräftige nationale Überlieferungen und durch eingreifende politische Ereignisse mächtig gefördert wurde. Es scheint, dass man sich für diese litterarische Bewegung auch ausserhalb der muhammedanischen Welt interessiert hat³⁾.

Trotzdem aber über eine spanische Šu'ubijja nicht viel Daten vorliegen, habe ich es für nicht unwichtig gehalten, die Spuren derselben, als Nachtrag zu meiner Arbeit über die östliche Šu'ubijja, nachzuweisen.

1) Die nachfolgende Abhandlung wurde dem XII. Internationalen Orientalistenkongress in Rom (Oktober 1898) vorgelegt.

2) Diese haben wir in den Muhammed. Studien I, 143 ff. ausführlich erörtert.

3) Sehr bemerkenswert ist die von 'Alī al-Murtaǧā aufbewahrte Nachricht des Ghāzī, dass Jūnus b. abī Farwa, ein Mitglied des Kreises des Baḥār b. Burd, für ein die arabische Rasse herabsetzendes Buch vom griechischen Kaiser ein Honorar erhalten haben soll: **وصلى يونس بن ابى قزوة كتابا**

في مثالب العرب وعيوب الاسلام بزعمة وصار به الى ملك الروم فأخذ منه مالا; *Al-gurar wal-durar* (Teheran 1277) 51, 6. Es ist sehr leicht möglich, dass dies tendenziöse Verleumdung des in religiöser Beziehung übel beleumundeten Mannes ist.

I.

Über die nicht arabischen Elemente des Islam in Spanien hat Dozy in seiner „Geschichte der Mauren in Spanien“ so eingehend abgehandelt, dass es unnötige Wiederholung wäre, hier mehr als das eine vorauszusenden, dass es im Ganzen zweierlei in ethnischer Beziehung verschiedene Bestandteile waren, die infolge der Eroberung zu den arabischen und berberischen Elementen des spanischen Islam hinzukamen: a) die Muwalladūn d. h. die zum Islam bekehrten christlichen Spanier, b) die Sakkaliba, „Slaven“¹⁾, wie man diesen Volksnamen gewöhnlich übersetzt, aber in weiterem Sinne Kriegsgefangene und Sklaven aus den verschiedensten nördlichen Völkern²⁾, die unter den arabischen Herrschern in Spanien als *‘ulāḡ*³⁾, eine Art von Mamlūken, dienten⁴⁾.

1) *Al-sakkaliba* wird bei Rāḡib al-Isfahānī (Muḥādaraṭ al-uḥḍā II, 242) auch als christliche Sektensabennung angeführt: الصقالبية بقرور، بالخالف ويسمونه نعم (so) وكان له ولد فغرق الدنيا ولم يبق آلا ابن آله (كانهم يعنون، نوحاً). Der Gottesname نعم entspricht dem slavischen Bog. Die Notiz bezieht sich wohl auf Bogumilen oder ähnliche südslavische Sektanten, vgl. Zapiski der archéolog. Gesellschaft. St. Petersburg XII (1899) p. XV.

2) Sakkaliba übersetzt *Askenas*, Gen. 10, 3, mit אשכנזים. Vgl. Ibn Chaldūn, Geschichtswerk II, 10: وقع في الاسرائيليات ان توغرما هم الخزر وان اشكناز (اشكنان) (ed. Leiden, Handschr. 432, Warner, fol. 4 b اشبان). Nach dem *Ḥarkat David b. Abraham* (bei Neubauer, Journ. asiat. 1862, I, 262 n. 1) gehören die Franken zu אשכנז צבائل الأفرنج.

3) Makḥḥārī, II, 385, 15.

4) Daher werden auch die Hausbeamten reicher Herren, ganz ohne Rücksicht auf ihre Abstammung, mit diesem Namen benannt. In den moralischen Erzählungen des R. Nissim aus Kairawān (1080) heissen die Diener eines begüterten Privatmannes (Nathan de-Segithā): אשכנזים; s. den Text bei Harkavy, Steinschneider-Festschrift 22 (hebr. Teil). In einem fälschlich dem Matmonides zugeschriebenen jüdisch-arabischen Kommentar zum Buche Kether (gedruckt Livorno 1769 per Antonio Santini) werden die Sakkalim (Zeth. 1, 10; 2, 14. 16t als סקאלים übersetzt; fol. 12 a אשכנזים (= الصقالبية).

את ציניה ואת נצמת ואת כהנא ואמארה (ואחלת) = אלמראייתא מר ירמא. Auch in dem angehängten Parim-Pijūt werden die Sakkalim, die die Königin Waschūḥ holen sollen, so genannt; fol. 74 a 13. Strophe. לו תירדן כירידא. בארמאסל מפודא. בארמאסל (באריאב) כמזדא. חין נאמר נאמירא. בארמאסל מפודא. בארמאסל מפודא.

Die Amalgamierung dieser fremden Bestandteile mit dem arabischen Volkstum und der arabischen Bildung war sehr rasch vollzogen. Die Muwalladūn stehen entweder im regelmässigen Verhältnis von Mawāl innerhalb des Organismus der grossen arabischen Familie, oder sie lassen auch diese Formalität vollends fallen, indem sie sich einen regelrechten arabischen Stammbaum beilegen. Wir haben bereits anderswo ein Beispiel dafür angeführt, was man unter dem Ausdruck *saḥḥaḥa nasabahu, taṣḥiḥ al-nasab*, die Anpassung oder Richtigestellung der Genealogie, zu verstehen habe¹⁾. In Cordova erfreute sich grossen Ansehens das Geschlecht der Banū Muḡit, die von Muḡit, dem Eroberer Cordovas, abstammten. Dieser selbst wird als Rūmī bezeichnet, den der omajjadische Chalīf 'Abdalmalik b. Merwān zusammen mit dem Prinzen und nachmaligen Chalīfen al-Walīd erziehen liess. Kein Mensch dachte aber bei den Banū Muḡit daran, dass sie nicht urarabischen Geschlechtes, sondern Abkömmlinge eines griechischen Kriegsgefangenen seien. Es wurde einfach die Genealogie ihres Ahnen „zurechtgelegt“ und in direkter Linie sogar auf den sassanidischen König Gabala b. al-

Aihām zurückgeführt: *وليس برومى على الحقيقة وتصحيح نسبه أنه
مبعوث بن الحارث بن الحويرث بن جبلة بن الأيهم الغساني*

(Makki II, 6, 3 v. u.). Wie es solchen Muwallad-Familien gelang, in der durch die Araber ausgeübten Regierung die höchsten Stellungen einzunehmen, so liefern sie auch der arabischen Litteratur, besonders auch der muhammedanischen Wissenschaft in Spanien einige ihrer berühmtesten Vertreter. Es genügt ja, einige der besten Namen zu nennen: den grossen Traditionarier und Exegeten Bakī b. Maḥlad aus Cordova²⁾, der Schüler des Ahmed b. Ḥanbal war und den Dichter und Theologen Abū Muḥammad ibn Hazm. Seine fanatische Polemik gegen alle dogmatischen und ritualistischen Richtungen, die mit seiner auf die Tradition gegründeten theologischen Methode im Widerspruch standen, lässt uns in diesem grossen Vorkämpfer der muhammedanischen Orthodoxie kaum den Urenkel eines christlichen Spaniers vermuten³⁾. Auch der als Imām der Philologie in Andalusien anerkannte Abū Merwān 'Abdalmalik b. Sarraḡ aus Cordova (st. 489) war ein Muwallad. Trotzdem seine Familie im Maulā-Verhältnis zu den Omajjaden stand, versuchte er es, sich als einen Stamaraber vom Geschlecht des Kelb ibn Wabra auszugeben⁴⁾.

Ähnliches gilt auch vom Saḡlab-Elemente. Wenn auch diese Mamlūken des muhammedanischen Spanien nicht in dem Sinne wie

1) Muham. Stud. I, 140, 15.

2) Über seine Abstammung s. ZDMG. 20, 588.

3) Dozy, Geschichte der Mauren in Spanien II, 216.

4) Ibn Baṣṣuwal Nr. 771.

die eigentlichen Muwalladūn, in das Volkstum der Eroberer aufgingen, so haben sie doch an dem von den Arabern in Spanien begründeten Kulturleben vollen Anteil genommen. Darin die politische Bewegung seiner Zeit tief eingreifende Gaudar, ein am Hofe des Hakam II. dienender Slawe, war ein tiefer Kenner der arabischen

Philologie *كل ما يتحقق بعلم العربية والتدقيق لمعانيها*). Noch mehr Rühmendes wird dem Fatin nachgesagt, einem Saklab am Hofe des Almanzor ibn abī 'Amir. Derselbe konnte sich mit dem bewunderten Sa'id, der am Hofe Almanzors die Erinnerung an den berühmten Philologen al-Kālī verdunkeln sollte, in gelehrte Disputationen einlassen, in denen er den Gegner beziegte, ja sogar zu Schanden machte. Als Fatin starb, fand man in seinem Nachlass eine Bibliothek von kritisch behandelten Texten, die Zeugnis von seiner gelehrten Beschäftigung ablegten. Solcher Beispiele gab es — so setzt unsere Quelle hinzu — zu jener Zeit in Cordova eine ganze Menge unter den Stammesgenossen des Fatin¹⁾. Freilich wurden diese Leute von den stolzen Stammesarabern von oben herab angesehen. Dies veranlasste einen von ihnen, Ḥabīb, den Ansprüchen der Saklab, als gleichberechtigte Faktoren der arabischen Bildung anerkannt zu werden, in einem eigenen Werke Gewicht zu verleihen: *كتاب الاستظهار والمغالبة على من انكر فضائل الصقالبة*. Um die Vorzüge dieser Rasse den stolzen Arabern gegenüber in ein günstiges Licht zu setzen, wurden in dieser Schrift jene Angehörigen der Saklab-Rasse bekannt gemacht, die sich in gebildeten Bethätigungen, als Gelehrte, Dichter, Schöngesister einen guten Namen erwarben. Die geschichtlichen Mitteilungen wurden durch eine Anthologie aus den Dichtungen und sonstigen geistigen Leistungen hervorragender Saklab illustriert²⁾.

Es ist dies wohl der erste Ansatz — Ḥabīb lebte noch zur omajjadischen Zeit — zu einem litterarischen Versuche im Sinne der Tendenzen der Su'abijja. Insofern jedoch die Saklab-Apologie nicht mit einem Angriff auf die herrschende Rasse verbunden war, gehört die Schrift Ḥabīb's nicht völlig in diese litterarische Gruppe.

Eigentliche su'abitische Tendenz kommt im Kreise der Muwalladūn zur Ausprägung.

Solche Bestrebungen, die freilich, soweit wir uns aus der Litteratur belehren können, nicht gar zu häufig zu Tage traten, liessen sich ganz gut mit muhammedanischer Rechtgläubigkeit und orthodox-theologischer Gelehrsamkeit vereinigen; ganz im Gegensatz zu der verwandten Richtung im östlichen Islam, wo die Vertreter der Su'abijja in der Regel unter Ketzern und Zindikern zu

1) Ibn al-Abbār, *Takmilā* Nr. 17.

2) al-Maḥḥārī II, 57 oben.

3) *Takmilā* Nr. 89.

4) al-Maḥḥārī II, 57, 5; *Takmilā* Nr. 1212.

finden sind¹⁾. Hier in Spanien ergreift ein Schüler des berühmten malikitischen Fakih Sahnūn, Muḥammed b. Salḥan al-Mu'aḥfīr (st. 295 in Saragossa), dessen Grossvater, Talid, sich durch Anschluss an einen Angehörigen des arabischen Stammes Mu'aḥfir, erst Bürgerrecht in der arabischen Gesellschaft erwarb, die Partei seiner Stammesgenossen und bekundet viel Eifer in der Vertretung des Ansehens der spanischen Neumuhammedaner²⁾. Und unter 'Abderrahman III. begegnet uns ein gelehrter Kaḍī in Huesca, Abū Muḥammed 'Abdallāh b. al-Ḥasan (st. 335) als vollendeter Šu'ūbit. Er hatte nach Beendigung seiner Lehrzeit in Cordova viel Studienreisen bis nach Afrika hinein unternommen, und in seine Heimat zurückgekehrt, erfreute er sich bald grossen Ansehens bis in die höchsten Kreise. Selbst der Chalife wohnte seinen Vorträgen

bei (وهو يقرأ عليه ويستمع منه) — nicht eben eine Seltenheit unter den spanischen Omajjaden. Abū Muḥammed soll übrigens ein sehr hochmüthiger, unverträglichlicher Mensch gewesen sein. Unter den ihn besonders kennzeichnenden Eigentümlichkeiten erwähnt man seine fanatische Vorliebe für die nichtarabische Rasse; er suchte die Bedeutung der Araber herabzusetzen und studierte jene Nachrichten aus den Überlieferungen des arabischen Altertums, welche schmählische Momente enthielten, — was man maṭālib nennt³⁾.

Ob er dieser Sinnesrichtung auch litterarischen Ausdruck gab, ist nicht bekannt. Aber es scheint, dass die Zeit für eine kraftvolle litterarische Bekundung der Reaktion des Muwallad-Elementes gegen die fast als selbstverständlich geltende Ansicht von der Superiorität der Araber erst nach dem Sturz des arabischen Einheitsstaates in Spanien herangereift war, als das blühende Reich Al-Hakams und Almanzors sich unter kleine Dynasten teilte. In Cordova wird die Herrscherwürde zum Spielball in der Hand slavischer Prätorianer; im Osten und Norden sehen wir Šakaliba und Muwalladūn als selbständige Fürsten an der Spitze der Herrschaft von neubegründeten kleinen Staaten.

Aus einem dieser neuen politischen Gemeinwesen hören wir auch eine kräftige šu'ūbitische Kundgebung, deren litterarische Nach-

1) Der Šāhib Ismā'īl Ibn 'Abbād sagte: يا أدرى أحداً يفصل الحجم

علي العرب ألا وفيه عرف المجوسية ينزع إليه. 'Alī b. Zāfir, Badā'ī al-badā'īh (Margia. zu Ma'āhid al-tanqīḡ, Kairo 1916) I, 56.

2) Ibn al-Faraḡī Nr. 1174: وكان شديد العصبية للموئدين.

3) Ebendas. Nr. 685: شديد العصبية للموئدين متنقضا للعرب.

(ed. Codera) لئالها (مثالها).

wirkung wir bis ins 7. Jahrh. hinein verfolgen können. Wir meinen die Streitschrift des Abû 'Âmir ibn García an Abû 'Abdallâh b. al-Haddâd. Der Zweck dieses Sendschreibens, das in einer einzigen Handschrift der Escorialbibliothek erhalten ist¹⁾, ist der Nachweis des Vorranges der Nichtaraber über die Araber.

Da dies Sendschreiben das einzige bis zum heutigen Tage erhaltene umfangreiche Dokument spanischer *Su'ûbîja* ist, wird es nicht unwillkommen sein, wenn wir ■ seinem hauptsächlichlichen Inhalte nach hier vorlegen. Die Möglichkeit dazu verdanke ich der Güte des Herrn Louis Barran Dêhigo, der sich durch Vermittlung des Herrn Prof. Hartwig Derenbourg der Mühe unterzog, für mich eine photographische Aufnahme der Risala nach der Escorialhandschrift zu besorgen.

Der Verfasser dieser Streitschrift war ein spanischer Muwallad von christlichem Stamme. Dies ist aus seinem eigenen Bekenntnisse, das wir gleich kennen lernen werden, ersichtlich. Und auch in der spätesten gegen den Verfasser gerichteten polemischen Schrift, wird seine christliche Abstammung mit besonderem Nachdruck verhöhnt:

„Wer ist es denn, der den Rang der Araber herabzuwürdigen strebte, durch das, was er an Ungereimtem dem Papier anvertraute?
„Fragt man wer dies sei, so hört man: „Ibn García“; fürwahr ein gar sauberer Adel ist es, dass die Christen seine Sippe sind;
„Von ihnen hat er Verstocktheit und Rohheit erlernt; darum ist er selber roh, und ungeschlacht seine Rede“²⁾.

Allerdings wird sich diese letztere Beschuldigung bald als ungesucht erweisen; dagegen spricht auch der öffentliche Beruf, die offizielle Verwendung des Verfassers der Streitschrift. Biographische Nachrichten über Ibn García stehen uns nicht zur Verfügung. Durch Balawî erfahren wir, dass er die *Nisba* البشكنسي führte, dass also sein Geschlecht aus dem spanischen Baskenland stammte. Aber nicht in diesem vom Islam nur spärlich beeinflussten Teil der Halb-

1) Derenbourg, Les Manuscrits arabes de l'Escorial I, Nr. 588 (10) fol.

26r—20r: رسالة خاطب بما أبو عامر بن غرسية أبا عبد الله بن الحَدَّاد يعاتبه فيها ويفضل النجم على العرب.

2) Al-Balawî, AHCB I, 350, ■ ٥٠.

وابضا فمن هذا الذى رام حثائم ٥ بما خط من شخف تصمته شخف
ان قيل من قالوا ابن غرسية كفى ٥ به شرقا أن القصارى له ألف
تعلم منهم قسوة القلب والجفا ٥ ولكنّه جانب ولفظ له جلف

insel ist der Schauplatz seiner Thätigkeit. Er wird als *Ša'ir*, häufiger noch als *Katib* bezeichnet, woraus man schliessen kann, dass er mit seiner in den Künsten des arabischen Stiles gewandten Feder im öffentlichen Staatsdienste stand. Seine Blütezeit ist um die zweite Hälfte des 5. Jahrh. anzusetzen; denn Abū 'Abdallāh b. al-Ḥaddād, an den die hier zu behandelnde Epistel gerichtet ist, war Hofdichter des Mu'tasim b. Šomādiḥ, Fürsten von Almeria¹⁾, der 443—484 regierte. Ob Ibn Garcia selbst im Dienste desselben Staates stand, lässt sich nicht mit Sicherheit behaupten. Einige Zeit hat er jedenfalls in Denia gelebt. Dies folgt aus einer Angabe des Ibn al-Abbār im Mu'ğam nr. 272, wo unter den biographischen Daten des Abū-l-'Abbās al-Ğazālī gesagt wird: „Er stammte aus Ġazrat Suḫr und wohnte in Denia, wo er Erzieher des Aḥmad, Sohnes des Abū 'Āmir ibn Garcia, des *Katib* war“ *وكان بها يربّي أبا جعفر أحمد بن (أبي) غرسية الكاتب*.

Entscheidend für die Bestimmung des Aufenthaltsortes und Wirkungskreises des Ibn Garcia wäre jene Stelle seiner Epistel, in welcher er von dem Fürsten spricht, in dessen Diensten er stand. Er bezeichnet ihn als: *صاحبنا الربيع معز الدولة شهنا الرئيس وشهنا* *التغيس قبيل الأمم وشهنا الأمم معزى المعاني ومعزى المعاني ذي الرهباسة الساسانية والنفاسة النفاسية*. Den Namen dieses Fürsten, dessen innere und äussere Bedeutung wohl nicht auf der Höhe des in diesen hyperbolischen Epitheta gespendeten Ruhmes stand, nennt er nicht ausdrücklich. Es ist möglich, dass er den Mu'tasim ibn Šomādiḥ meint; andererseits ist es kaum anzunehmen, dass das Epitheton *معز الدولة* den Namen des Sohnes desselben, 'Izz al-daula birgt, der als letzter Teilfürst von Almeria vor der Eroberung des Reiches durch die Almoraviden i. J. 484 für ganz kurze Zeit seinem Vater in der Regierung folgte.

Soviel scheint also sicher zu sein, dass Ibn Garcia, ob nun in Denia oder Almeria, jedenfalls in jenem Teile Spaniens lebte und wirkte, wo zur Zeit der mulūk al-ṭawā'if nicht das arabische, sondern das *Šaklab*-Element sehr stark war, stellenweise sogar die Oberhand hatte. Dies erklärt uns auch den freien Mut, mit dem er gegen das Dogma von der politischen und intellektuellen Hegemonie des Arabertums zu Felde zieht, die rücksicht- und furchtlose Sprache, die er gegen das vorherrschende Element des Islam führt. In einem Gemeinwesen, an dessen Spitze Leute von arabischem Stamme die Herrschaft inne hatten, wäre ein öffentlicher

1) Makḡ. II, 170 (vgl. Derenbourg l. c.).

Beamter, der einen so kühnen Angriff gegen das Arabertum wagt, wohl nicht unbehelligt geblieben. In der That äussert zwei Jahrhunderte nachher al-Balawī sein Erstaunen über die Schonung, deren sich der fāsīk und Zindīk I. G. erfreuen durfte. „Man muss nicht wenig verwundert sein — sagt al-Balawī — über die Männer jener Zeit, wie sie bei diesem Ärgernis ihre Ruhe bewahren konnten und dadurch jenen Frechling in seiner Kühnheit gleichsam bestärkten. Wie konnten sie ihn auch nur seinen Speichel ruhig schlucken, ihn und seine Sippe in aller Freiheit leben lassen? . . . Man kann nichts anderes voraussetzen, als dass ihnen diese Lügenepistel nicht bekannt wurde; dass der Verfasser die Autorschaft von sich ablehnte, die Schrift insgeheim unter seinen Freunden und Gesinnungsgenossen verbreitete, und dass sie erst nach seinem Tode öffentlich wurde¹⁾. Dann erst haben sie die Leute, denen sie zu Gesichte kam, widerlegt. Auch dies ist möglich, dass er Busse gethan und diese seine Sinnesrichtung verlassen habe. Gott kennt das Innere und was des Menschen Brust verbirgt“²⁾.

II.

Wir gehen nun an die Analyse der Streitschrift selbst.

Neue Gesichtspunkte hat Ibn García dem in seiner Risāla ausgestoekten Thema nicht abgewonnen. Es waren ihm wohl die Su'abijja-Schriften des Ostens mindestens in der Reproduktion ihrer Hauptargumente bei al-Gāhiz und Ibn Kuteiba zugänglich und aus ihnen hat er wohl die Hauptsachen seines Ideenganges geschöpft. Selbst produziert hat er nur die formellen Momente seiner Streitschrift. Mit der Anwendung derselben rhetorischen Form, war ihm auf diesem Gebiete aus dem gegnerischen, d. h. schu'ābitenfeindlichen Lager, vorgegangen der Makamendichter Ahmed b. al-Rusein al-Hamadāni (st. 898), Lehrer des Abu-l-Husein ibn Fāris, der die Anregung zur Polemik gegen die Su'abijja³⁾ sicher von diesem Meister empfing. Al-Hamadāni benutzt die Gelegenheit eines Briefes an den Ra'īs Abū 'Āmir über das persische Saḡak-Fest⁴⁾ zu einer ausführlichen Zurückweisung der su'ābitischen Ansprüche und zur Darlegung der Vorzüge der Araber über die 'Aḡamī. Diese Abhandlung⁵⁾ muss der Litteratur der Widerlegung der Su'abijja hinzugefügt werden, wie sich denn al-Hamadāni auch sonst in der Bekämpfung der Š. bethätigt⁶⁾.

1) Von der Unrichtigkeit dieser Voraussetzung werden wir uns weiter unten überzeugen.

2) Kitāb Aḡf-Ba I, 858.

3) Muḥammed, Studien I, 213 ff.

4) *ibid.* 210 Anm.

5) Rask'īl (ed. Stambul) 120; beginnt: *نحن ابطال الله بقاء الشيعية*

إننا تكلمنا في فضل العرب على العجم وعلى سائر الأمم.

6) Bel 'Alī b. Zāfir (Bada'ī al-badā'ih I, 55) erzählt Hamad., dass am Hofe

Ibn Garcin entwickelt also in seinen Angriffen auf die arabische Rasse und seiner Rühmung der Nichtaraber dieselben historischen und ethnographischen Motive, die uns aus den su'ābitischen Fragmenten der ostislamischen Litteratur geläufig sind¹⁾. Freilich treten sie bei ihm mit grösserem rhetorischen Pomp auf; die Hilfsmittel der höheren Stilgattung, die ein Katib des 5. Jahrh. angewandte, verleihen seiner Darstellung zuweilen die Farbe der Satire, deren die in Bezug auf die stilistische Kunst nüchternere, in ihrer Haltung mehr objektive Polemik der östlichen Su'ābīja noch entbehrt. Die su'ābitische Flugschrift des Ibn Garcin ist ja eine Risāla, ein Sendschreiben mit individueller Adresse; er wendet in derselben alle jene Kunstgriffe an, Antithesen, Wortspiele, Anspielungen auf litterarische und historische Daten u. a. m., die der kunstgerechten Risāla ihren Charakter verleihen. In die bunte Hülle dieser Kunstform kleidet er nun jene einfachen Motive, welche seit jeher das eiserne Inventar der araberfeindlichen Auslassungen gebildet hatten. Nur darin unterscheidet er sich von den östlichen Gesinnungsgenossen, dass er den Kreis der gerühmten Nichtaraber, mit denen im Osten namentlich das iranische Element gemeint war, den spanischen Verhältnissen entsprechend, auf Röm und auf Bannu-l-āḡfar ausdehnt.

Vor allem sind es die Naturanlagen der beiden rivalisierenden Gruppen, die er einander gegenüberstellt; die hellfarbigen Nichtaraber rühmt er hoch über die braunen Kerle der Wüste, die freilich wieder in dieser Gesichtsfarbe ihren eigenen Ruhmestitel suchten²⁾. *Aḡḡab*³⁾, *aḡḡar* sind die beliebten Farbenbezeichnungen, die er in solchem Zusammenhange der „Rabenfarbe“ der Araber entgegen-

des Jama'īl b. 'Abbād einmal ein *Sā'ib min al-'aḡam* erschien und eine die persische Rasse auf Kosten der Araber rühmende Kapide vortrug. Auf Aufforderung des Vostre improvisierte der dabei anwesende Hamad. ein Gedicht zur Widerlegung des Persers. Beide Gedichte werden in unserer Quelle mitgeteilt.

1) Es ist bemerkenswert, wie viele dieser Momente bereits in jenen Gedichten des Abū Nuwās erwähnt sind, in welchen er die feingebildeten Perser auf Kosten der rohen Baduinen rühmt, *Al-fakāha wal-itinā fi maḡan Abī Nuwās* (Kairo 1816) 94—100.

2) Einige Verse, bei TA s. v. *خضر*.

3) Muh. Stud. I, 186, Anm. 5. Diese Farbe wird mit Vorliebe den 'Aḡam

gegeben, *صُفْبُ الْعَاجِمِ* Abū Tammām ■ ult., auch des *صُفْبُ الْعَاجِمِ*

أَحْمَرُ Achṡal 12, 5, oder auch *صُفْبُ الْعَاجِمِ*, Ag. XXI, 12, 17 (Alman b.

Chureim): *صُفْبُ الْعَاجِمِ*, Variante *صُفْبُ الْعَاجِمِ* bei Ḡabīḡ (Kitāb al-ḡiḡāb) in *Ṭirāz al-maḡāll* 95, 3 v. u. Auffallend ist es auch, dass in einem in den gewöhnlichen Diwanen nicht überlieferten Verse des Nābīḡa, Chiz. ad. I, 470 der Dichter

von sich sagt: *فَاتَى مِنْ صُفْبِ السَّيَالِ بَنَى ضِيَابَ*.

stellt. Dann geht er gerne auf den Gegensatz ein, der zwischen der Lebensstellung der alten Araber und der der nichtarabischen Völker in der Vergangenheit obwaltet. Dort sieht er nur „Hüter von kräftigen Kamelen“, Schaf- und Rinderhirten, hier Caesaren und Chosroen, welche statt des Hirtenstabes Schwert und Lanze schwingen¹⁾. Wohl kümmern sie sich auch (?) um Geschmeide für ihre Frauen²⁾; aber sie werben um sie mit ihren Speeren³⁾. — Einen beliebten Angriffspunkt bietet von jeher der Hinweis auf die Abstammung der Araber von der Hagar, Sklavin der Herrin Sara, der Ahnfrau der Nichtaraber⁴⁾. Diesem verdankten die Araber ihre Freiheit; für dies Geschenk undankbar, mussten sie dann oft die Zuchttrute fühlen und in tiefe Erniedrigung verfallen⁵⁾.

أَحْسِبُكَ أَزْرَيْتَ، وَبِهَذَا لَجِلَ الْجَيْلُ الْبَحِيلُ أَرْدَيْتَ، وَمَا دَرَيْتَ ١)
أَتِهْمُ الصُّهْبَ، الصُّهْبَ، لَيْسُوا بَعْرَبُ، لَوْى أَبْنُكَ جُرْبُ، أَسَاوَرُ،
أَكَاوَرُ، مُجْدُ مُجْدُ بَهْمُ، لَا رُعَا شَوِيَهَاتِ وَلَا بَهْمُ، شَغِلُوا بِالْمَادِي
وَالْمَرْنِ، عَنِ رَعَى الْبُعْرَانِ، وَجَلِبَ الْعِزُّ، عَنِ حَلَبِ الْمَعْرِ، جَبَابِرُ،
فَهَابِرُ، ذُوو (ذو. cod.) الْمَغَاوِرِ وَالذَّرْوِجِ، لَتَنْفِيهِ عَنِ رَوْعِ الْمَرْجِ، حُمَا
السُّرُوجِ، نَمَا (كَمَا. v. 11.) الصُّرُوجِ، صَقُورُ، غَلِيَتْ عَلَيْهِمْ شَقُورُ، وَشَقُورُ
لِخُرْصَانِ، لَكُنْهُمْ خَطْبَا بِالْخُرْصَانِ،
شعر

ما ضرهم ان شهدوا محمدا ﷺ او كالحوا يوم الوغا الانذار

ان لا يكون لوهم سوانا

أَرُمَا رَحِيهَ، وَجَرُمَا أَصْقَرِيهَ، نَمَتُمْ ذُوو (ذو. cod.) الْأَحْسَابِ وَالْمَجْدِ
وَالْعَلَى مِنَ الصُّهْبِ لَا رَاعُوا غَنِمًا (غَمَا. cod.) وَأَفْئَانِ (وَأَغَانِ. cod.) مِنَ
الْقُرْمِ الْمُلْسِ الْأَنْمِ لَمْ تَعْرِفْ فِيهِمُ الْأَقْبَاطِ وَلَا الْأَنْبَاطِ حَسَبُ خَرِي،
وَنَسَبُ سَرِي.

1) Die Worte لَجِلَ الْخُرْصَانِ und شَقُورُ sind mir nicht gut verständlich.

2) oder etwa: sie predigen mit den Speeren; vgl. ZDMG. 52, 512 oben.

4) Der Gegensatz von Israhijja und Isma'ilijja, Ja'kobi ad. Hontama II, 218 passim.

أَمْكُمْ لَأَمْنَا كَانَتْ أُمَّةٌ، إِنْ تَنْكُرُوا ذَلِكَ تَلَقُّوا طَلَمَةً، فَلَا تَهَابِلُ ٢)
فِي التَّكَايِلِ، مَا سُسْنَا قَطُّ قُرُودًا، وَلَا حُكْنَا بَرُودًا، وَلَا أَكَلْنَا (أَكْنَا. cod.)
عُرُودًا، فَلَا تَهَاجِرُ، فِي هَاجِرٍ، أَنْتُمْ أَرْقَاؤُنَا وَعَبْدَتُنَا، وَعَتَقَاؤُنَا وَحَفَدَتُنَا،

Der Hirtenbeschäftigung der Wüstenaraber stellt er die ruhmreiche kriegerische Vergangenheit der nichtarabischen Völker gegenüber. Diese trieben Schlachtrosse an und setzten sich tapfer dem Tode aus, kämpften mit dem Mut des Löwen, während jene Schafe und Rinder vor sich her trieben. Durch heldenmütige Kriege eroberten jene die Welt. Während die Araber in kleinlichen irdischen Gelüsten das Ziel ihrer Wünsche erblickten, zeichneten sich jene in grossen kriegerischen Unternehmungen aus. Ihr Hunger sind ihre Lanzen und ihre Kriegswerkzeuge ihr Durst. Darum sind sie auch Herren geworden, nicht Viehtreiber und Ackorbesteller, herrliche Könige, nicht Mistkugelnverfertiger. Sie sind vornehm, Kinder der Sara, nicht Nachkommen von unzuchtigen Weibern, vor deren Zelten Fühlein flattern. Sie kleiden sich in Seide und Brokat, während jene aus der Wolle von sechs Schaflein grobe Kleider verfertigen, die sie Sommer und Winter tragen¹⁾. Auch in Speise und Trank sind die Nichtaraber vornehmer. Sie trinken Wein und essen Braten, nicht wie die Hungerleider der Wüste, die im Unterschied von allen anderen Völkern Heuschreckeneier und alle möglichen abscheulichen Kriechtiere essen²⁾ und Kameilmilch trinken³⁾. So sind denn auch die Araber ein verachtetes Volk geblieben⁴⁾.

مَنْعًا عَلَيْكُمْ بِالْعَتَقِ، وَأَخْرَجْنَاكُمْ مِنْ رَيْفِ الرِّقِّ، وَالْأَحْقَابُكُمْ بِالْأَحْزَارِ
فَعَمَلْتُمْ النِّعْمَةَ فَضَعَعْنَاكُمْ دَفْعًا، يُشَارِكُ سَفْعًا، اضْطَرَّكُمْ إِلَى سَبْتِيءِ
الْمُخْزَارِ، وَأَتَحَّاسَكُمْ إِلَى ذُلِّ الْمَجَارِ،
جَمَالُ ذِي الْأَرْضِ كَانُوا فِي لَحْيَا وَفِي بَعْدِ التَّمَاتِ جَمَالُ الْكُتُبِ وَالسِّمَرِ
(Mašk. II, 128, 8).

1) H. Gauh. L.A. s. v. رَيْفٌ, II, 312, 8.

2) Eine sehr gangbare Schmähung der Perser gegen die Araber. In einem von E. Blochet herausgegebenen und bearbeiteten Pablevi-Text, in welchem über die Unterdrückung der Perser durch die Araber Klage geführt und der Charakter und die Religion der Eroberer scharf beurteilt wird, werden die Araber als *Tädschikān mäschohwar* (rattenessende Tädschika) bezeichnet. Blochet verzeichnet auch die Tatsache, dass die Parsi in Bombay noch heute die Araber *ghalorichān, sarddichān* (Eidechsenesser) nennen; *Revue de l'Histoire des Religions* XXXI, 242. — Vgl. Jacob, *Beduinleben* 247 unten; zu den dort angeführten Stellen kann noch hinzugefügt werden al-Mekaddasi, ed. de Goeje 202, 11; Ro'ba b. al-A'ghāg (vgl. Ag. XXI, 87, 80) verteidigt das Mänsessen, wegen dessen man die Araber verspottet, Ag. XVIII, 183.

3) Vgl. Abū Nawha, *Al-fakāha wal-itihā* (Kairo 1816) 85, 8:

ذُرِ الْإِلْبَانِ يَشْرِبُهَا أَنْاسٌ وَرَقِيفُ الْعَيْشِ عِنْدَهُمْ غَرِيبٌ

إِذَا قَامَتْ لِلْحَرْبِ عَلَى سَافٍ، وَأَخَذَتْ فِي اتِّسَافٍ، وَفُزِعَتْ 4)

الطَّنَابِيبِ، وَأُشْرِعَتْ الْأَنْابِيبُ، وَقَلَعِمَتْ الشِّفَاةُ، وَفُغِرَ الْمِيدَانُ، فَمَا

Viel Gewicht legt Ibn García wiederholt auf geschichtliche Thatssachen. Die Perser haben die Araber gegen die Äthiopier geschützt, ihnen in uneigennütziger Weise geholfen, aber dafür nur

(قَمَّةٌ =) وَوَلَّى قَفَاهُ الْقَبَيْتَهُمْ نَهْرَهُ النَّاسُ عِنْدَ إِجْرَارِ الْهَاسِ الطَّعْنُ
بِالْأَسْلِ أَحْلَمَ عِنْدَهُمْ مِنَ الْعَسْلِ

مُسْتَلْثِمِينَ إِلَى الْخَنُوفِ كَأَنَّمَا هِيَ بَيْنَ الْخَنُوفِ وَبَيْنَهُمْ أَرْحَامُ
مِنْ أُمِّيَّاتِهِمْ حُلُولُ مَنِيَّاتِهِمْ لَهُمْ عَلَى الْقُدَمَةِ الْيَدَانِ عَلَى التَّنَادَى
وَالْتَدَالَى

مِنَ الْأَوَّلِ غَمَزَ زَجَرَ الْخَيْلِ مَا عَرَفُوا هـ إِذْ تَعَرَّفَ الْعَرَبُ زَجَرَ الشَّاهِ وَالْعَكْرِ
نَحْوُ صَبْرٍ تَوْدَانٍ بِهِمُ الْمُحَافِلُ وَالْمُجَافِلُ قَهُولٌ عَلَى خَبُولٍ كَأَنَّهَا
فَيُولُ كَوَاكِبُ الْمَوَاكِبِ أَهْجُومُ الرَّجُومِ مِنَ الْقَجْمِ صَرَاعِمَةُ الْأَجْمِ
بَنُو غَابٍ مُنْتَفِعُونَ مِنْ كُلِّ غَابٍ لَمْ تَلِدْهُمْ صَوَاحِبُ الرِّايَاتِ بَلْ
تَبَجَّحَتْ عَلَيْهِمْ سَارَةُ الْخِمَالِ رُبَّةُ الْآيَاتِ شَمْعٌ بُلُخُ قَبْرَةٍ أَقْيَالُ جَرَّةِ
أَنْيَالٍ بَيْحٌ بِحِجٍّ أَحْلَتْهُمْ سَيُوفُهُمْ سِدْقَةُ الْأَرْضِينَ لَمَّا قَلَعُوا بِذَلِكَ وَلَا
رَضِينَ*) حَتَّى دَوَّخُوا الْمَشَارِقَ وَالْمَغَارِبَ وَاسْتَوَطَلُوا مِنَ الْمَجْدِ الْمُدْرَا
وَالْمَغَارِبِ

بِضَرْبِ يُزِيلُ الْيَامَ عَنْ سَكَنَاتِهِ هـ وَطَعْنٌ كَتَشْيَالٍ الْعَقَا غَمٌّ بِالْمُتَهَيِّ
شَرُّهُوَ بَرَقَاتُ السَّيُوفِ لَا بَرَقَاتُ الشُّنُوفِ وَبِرُكُوبِ الشُّرُوجِ عَنْ
الْكَلْبِ وَالْفُرُوجِ وَبِالنَّقِيرِ عَنِ النَّقِيرِ وَبِالْجَنَائِبِ عَنِ الْبَنَائِبِ وَبِالْحَبِّ
عَنِ الْحَبِّ وَبِالشَّلِيلِ عَنِ السَّلِيلِ وَبِالْأَمْرِ وَالذَّمِّ عَنْ مُعَاوَرَةِ الْخَمْرِ
وَالزُّمْرِ وَبِالْقِيَانِ عَنِ الْعَقِيَانِ وَعَنِ قَنِيَانِ الْفِيحَانِ كَيْثَانُهُمْ خَطِيئَانُهُمْ
وَعَلَاتُهُمْ آلَاتُهُمْ وَحَصُونُهُمْ حُصْنُهُمْ أَقْيَالُ آبَائِهِمْ مِنْ بَيْنِ الْأَنَامِ
أَقْتَالُ

اُولَئِكَ قَوْمِي إِنْ بَنُوا شَيْدُوا الْبُنَا هـ وَإِنْ حَارَبُوا جَدُّوا إِنْ عَقَدُوا شَدُّوا
وَضَحَّ رُجِحٌ لَا حَقْفَةٌ عَكْرٌ وَلَا عَيْدَةٌ أَكْرٌ مَلُوكٌ جِلْدٌ وَلَا مُجَوِّقُوا جِلْدٌ
قَدَسُ(?) بِالْأَسْتَبْرِقِ وَالسَّنْدُسِ عَنِ الْبَتِّ الْمُتَقَيِّطِ الْمُسْتَقْبِ

*) Die hier unbrauchbare Femininform ist durch das Sağ gesichert.

Undank gerntet. Auch das Königreich Hira verdankten sie persischen Königen, die sich ihrer Niedrigkeit erbarmten, trotzdem ihre gemeinen Sitten sie dessen unwürdig machten. Sie hatten keine regelmässigen Ehen, sondern raubten die Weiber mit Gewalt. Als nun „euer Nu'mân und euer Gassân“ sich auch diesmal undankbar erwiesen, kamen sie unter die Sohlen der Elephanten. Aber immer erwies sich die abrahamische Blutsverwandtschaft und die isma'itische Vetterschaft. Auch das syrische Königreich hatten sie, nach ihrer Verdrängung durch den Dammbruch, dieser Verwandtenliebe zu verdanken¹⁾. „Sachte daher, o ihr Nachkommen von Mägden, uns zu verhöhn und spöttisch auf uns zu deuten! Wir wurzeln in festen Genealogien und umfassenden Ruhmeserinnerungen. Niemand kann uns dabei bange machen und Verlegenheiten bereiten, denn

المجموع من النججات الست، بسل، لا حراس مسل، ولا غراس مسل،
ملك لجاج، ليس منهم في ورد ولا صدر شراب ذي اللجاج، بل شرايبهم
النبيذ، وطلعائهم الخبيذ، لا زهيد التبيذ في البيذ، ولا مكور،
الوكور، ولا منهم من احتشى بدمهم الكشي ولا في سائر الأحباش
من اغتدى بالأحباش، فلا يلقع لهم بالشنان، ولا يدهع
(يوهوع 804) لهم بالشنان،

وُكِبَ ايها الشانى، فلهم عظم الشان، والهد الطولى اذ
مخلصوكم من أكف الخبشان، صنيع مهيع ومته، لا يشوبها منه
فيها لها محبة، لاكتها أعقبت بحنه، ان صانعت كفرة، لا شكر، ربما
ان تابتكم نبيها معشر البداة العراة اعتقدتم غلا، فاستترتم صلا، أما
علمتم ان الدولة النوشروانية، والمملكة الارشيرية، بقروا اجوافكم
وخلعوا اكفافكم، ثم عطفوا ورأفوا وملكوكم الجيرة، بعد عظيم الجيرة
قللا قللا، تخيرون البنات، عند البيات، مهورات، لا مهورات
خير من ذلك غسانكم وعبانكم، وكان برمه سببا لرزه أمانكم، فاصبح
بعد جتر الذبول، مدوسا بأخفاف الغيول، والكرام بنو الاصفر، الأطهر
الاطهر، عطفتم عليكم الرحيم الابرار عيمية، والعمومة الاسماعيليه، فسمحوا
لكم من الشام بأقصى مكان، بعد ما كان من سيل العرم ما كان،
يوذى نعمانكم وغسانكم لقروم الاعاجم، الاتاوه على الجاجم

fest wurzelt im Ruhm unser Stamm; und niemand kann mit uns wetteifern, denn alle Welt umfaßt unser Vorzug und unsere Macht¹⁾. Und erst der wissenschaftliche Ruhm! Da weist der Verf. auf jene hochberühmten Weisen der nichtarabischen Völker hin, die auf allen Gebieten der Natur- und Geisteswissenschaften Tiefes erdacht und Grosses geleistet, „die sich den leiblichen und religiösen Wissenschaften geweiht und nicht der Beschreibung hochgebaute Kamele, und deren Wissenschaft doch etwas anderes war als die Kenntnis von Schändlichkeiten, wie die des Isäf und der Na'ila“²⁾.

Mit ihrer historischen Vergangenheit mögen die Araber erst recht nicht Staat machen. Aus ihren eigenen Überlieferungen, aus Sprüchen „gassanischer und nicht sassanischer Dichter“ (بشاعر غسان) kann ihr Makel bezeugt werden; und da führt er passend den Vers des Huteja 8, 10 an. Wollten sie sich etwa des Abū Gubān rühmen, der für einen Schlauch Weines die Ka'ba verkaufte, oder des Abū Rīḡāl, der zu ihrem eigenen Untergang dem Elephanten der Äthiopier nach Mekka den Weg wies? Und dessen könnte ja gar viel angeführt werden! Aber Ibn Garcia will lieber einen Schleier darüber ziehen und des Propheten, als (von Abraham her) des Vaters der Nichtaraber gedenken, der Araber sowie Nichtaraber aus Blindheit und Irrtum befreit; diese vom Dreieitglauben und der Kreuzesanbetung, jene von schmutzigen Religionsbräuchen und dem Götzendienst. Dieses Propheten mögen sich beide mit gleichem Rechte rühmen. Dass er Araber war, ist nicht ihr Ruhm; denn der Goldstaub wird im Sande gefunden und Moschus ist ja

مَيْلًا بِي الْأَمَاءِ عَنْ الْعَمَزِ وَالْإِيْمَاءِ فَخَنَ عَرَفَ عَرَفَ فِي ١)
الْأَنْسَابِ الصَّمِيمَةِ وَالْإِحْسَابِ الْعَمِيمَةِ فَمَنْ يَهْوِلُنَا أَوْ يَرْوَعُنَا وَقَدْ
رَسَخَتْ فِي الْمَجْدِ أَمْوَلُنَا وَفَرَعُنَا وَمَنْ يَحْلُوْنَا وَكَلَّ الْوَرَى لَدِ
شَمْلِهِ فَضَلْنَا وَطَلْنَا

شَهْبٌ يَنْطِجُ الْحُجُومَ بِرَوْقِيٍّ وَعَزَّ يُقَلِّلُ الْأَجْبَلَا
فُحَاثُ عِلْمٍ لَوُو (لو. cod.) الْأَرَاءِ الْفَلَسْفِيَّةِ الْأَرْضِيَّةِ وَالْعُلُومِ ٢)
الْمُنْطَقِيَّةِ الرِّيَاضِيَّةِ كَتَحْمَلَةِ الْأَسْتَرْلُومِيَّةِ (astro) وَالْمُوسِيْقَا وَالْعِلْمَنَةِ
بِلَا تَعْمَاطِيْقِي وَالْجُومَطَرِيْقِي وَالْقَدَمَةِ بِالْأَلُوطِيْقِي وَالْبُوطِيْقِي مَا شَتَّ
مَنْ تَدْقِيْقٌ وَحَقِيْقٌ حَبَسُوا أَنْفُسَهُمْ عَلَى الْعُلُومِ الْيَدْنِيَّةِ وَالْدِيْنِيَّةِ لَا
عَلَى وَصْفِ الثَّقَاةِ الْفَدْنِيَّةِ فَعَلِمَهُمْ لَيْسَ بِالْفَسَافِ كَفَعَلِ نَائِلَةِ
وَأَسَافِ

ein Sekret des Bismantieres, und die feindlustigen Flüssigkeiten finden sich nicht am edelsten Teile seiner Haut¹⁾. So ist es auch mit dem Propheten, der nicht vom vornehmen Teile der Menschheit herkam.

Diesen Teil des Sendschreibens umgibt Ibn Garcia mit den gewohnten frommen Phrasen, die wohl dazu dienen sollen, den auch in religiös muhammedanischer Beziehung anstößigen Eindruck jener Art, wie er den Propheten zum Arabertum in Beziehung setzt, abzuschwächen. Danach eilt er zum Abschlusse seines Sendschreibens, nicht ohne einige Schmeicheleien noch seinem Landesfürsten zu weihen (s. oben).

So drohend, schadenfroh und gählig auch der siegesgewisse

أَصْغِرُ بِشَأْنِكُمْ، إِنْ بَرَّقَ خَمْرُ بَاعِ الْكَعْبَلِ أَبُو غُبِشَانِكُمْ، وَإِنْ
أَبُو رِغَالِكُمْ، قَدْ فُهِلَ الْخُبْشَةُ أُنَى حَرَمِ اللَّهِ لَأَسْتَهْجِلَكُمْ
أَرْهَضُ أَمْ نَعْدُ وَذَاكَ أُنَى * رَأَيْتُكَ فِي أَنْفَاحِكَ نُنْتُ أَحْمَقُ
فَلَا تَحْزَنْ مَعْشَرَ أَعْرَابٍ، أَعْرَابٍ بِالْقَدِيمِ، الْمُقَرَّبِ لِلْأَدِيمِ، وَلَكِنْ انْصَحُوا
بِأَيِّنِ عَيْنَا، الَّذِي بِالْبُرْكَ عَيْنَا، الْإِبْرَاهِيمِي النَّسَبِ، الْأَسْمَاعِيلِي
لِخَسْبِ، الَّذِي أَنْشَأَنَا اللَّهُ تَعَالَى بِهِ وَأَيَّاكُمْ مِنَ الْعَمَاةِ وَالْعَوَاةِ
أَمَّا نَحْنُ فَمِنْ أَهْلِ التَّثْلِيثِ، وَهَيَاةِ الصَّلْبَانِ، وَأَنْتُمْ مِنْ أَهْلِ الدِّينِ
الْمِلْهِي، وَعِبَادَةِ الْإِوثَانِ، وَلَا غَرَرُ أُنَى، كَلَّا، مِنْكُمْ خَيْرٌ وَسَبْرٌ، فَكُلِي
الرَّغَامَ يُلْفَى قَبْرُهُ، وَالْمَسْكُ بَعْضُ دَمِ الْغَزَالِ، وَالْيَتَافُ الْعَذَابِ
مَسْتَوْنَعَاتِ بِمَسْكِ الْغَزَالِي،

لِلَّهِ مِمَّا قَدْ بَرَأَ صَفْوَةً * وَصَفْوَةَ الْخَلْقِ بَنُو هَاشِمِ
وَصَفْوَةَ الصَّفْوَةِ مِنْ بَيْنِهِمْ * مُحَمَّدُ الْبَذْرِ أَبُو الْقَلْبِ
بِهَذَا النَّبِيِّ الْأُمِّي أَفْخَرُ مِنْ تَفْخَرُ، وَأَكْبَرُ مِنْ تَقْدَرُ، وَنَافِخُ الشَّرِيفِ
الْمُتَلَقِّي، وَالْكَرِيمِ الْخَاطِرَيْنِ، الْمُتَلَقِّي بِالرَّسَالَةِ وَالْمُنْتَقَى لِلدُّعَاءِ وَال...
أَصْلَى عَلَيْهِ عَذَذُ الرَّمْلِ، وَمَذَذُ الدَّمَلِ، وَكَذَلِكَ أَصْلَى عَلَى وَاصِلِي
جَنَاحِهِ، سِمْرُفٍ وَرِمَاحِهِ، أَهْصَابِهِ الْكَرَامِ، عَلَيْهِمْ مِنَ اللَّهِ أَفْضَلُ السَّلَامِ
يَا بَنِي الْأَعْرَابِ مَا عَلَيْنَا بَأْسٌ، لَمْ أَحْكِ إِلَّا مَا حَكَاهُ النَّاسُ، هَذَا
وَلَمْ أَشْنَمْ نَكْمَ عَرَضْنَا وَلَكِنْ

حَدَرْتُ بِحَيْثُ يُسْتَتَعُ الْحَدَادُ

Ton dieses Schlusses klingen mag, so kann es sich Ibn García dennoch nicht versagen, noch einige Worte der Entschuldigung für die Rücksichtslosigkeit seiner Rede hinzuzufügen. Einige dem *Diwān* Saḳī al-zand des Abu-l-'Alā al-Ma'arrī (ed. Kairo 1286) II, 35 entlehnte Verszeilen, die er als Abschiedsworte anbringt, zeigen uns, dass der strenge Ton des Sendschreibens kein ernster ist und dass Ibn García trotz des fortiter in modo doch ein Freund und Verehrer des Abū 'Abdallāh ibn al-Haddād ist, den er im Briefe selbst zu-

weilen seinen Feind (شأى) nennt und als „Menschen von magerer Geistesrichtung“ verhöhnt. Auch dies ist ja nur konventionelle Form aller arabischen Polemik. Die wirkliche Gesinnung des Ibn García zeigen die Worte: „Nichts gutes erntet, wer seinen Freund einschüchtert“. Hier die Abschiedsworte:

فأذهب، يا غيب المذهب، وأهين (وإهينى cod.) في الأرض نفقا
أو في السماء مرتقا، فهذا أليم، جَلَبَتْ عَلَيْكَ بَلِيَّةٌ، أَوْ حُفٌّ مِنْ
الْبَسِيطِ وَالْمَرِيرِ، مَا نَسْتَجِيرُ بِهِ مِنْ بَلْسَيْنَا الشَّرِيرِ، إِنْ تَحْنُ مَعَشَرِ
الْمَوَالِي، لَا ذُوَالِي إِلَّا مِنْ هَوْلِ عَظِيمَتِنَا مُوَالِي، وَحَدَارِ حَدَارِ أَنْ تَفْرِعَ
بَيْنَ النَّدَمِ، وَلَا يَحِينَ قَدَمٌ، قَبْلَ أَنْ أَتَجَمَّعَ ذُنُوبُكَ، عَلَى ذُنُوبِكَ
وَكَرْبِكَ (وَكَرْبِكَ cod.) فِي كَرْبِكَ، فَمَنْ أَهْضَرَ أَقْصَرَ، وَمَا خَرَفَ مَنْ
صَدِيقُهُ خَوْفٌ (2) وَلَا تَتَبَشَّعَ عَصَ الْعَنَابِ (3) يَلْهَاكَ يَوْمًا بِهَلَاكِيَا لَا
فِيهِ انْدَوَاءٌ حَمِيدُ الْفَعَالِ وَإِنْ كَانَ مَرَأً كَرِيمَةً الْمَذَابِ
بِهَا مُعْتَدِلُ عِلْمِ الشَّعْرِ وَالْمُسْتَقْلَقُ يَلْقَى النُّظْمَ وَالنَّثَرَ

قَدْ اسْتَحْيَيْتُ مِنْكَ فَلَا تَخْلِنِي ۖ إِنِّي شَيْءٌ بَسُوفٌ عُدِيرُ جَمِيلٍ
فَلَمَّا أَتَقَلَّدْتُ مَا حَقَّقَى عَلَيْهِ ۖ فَيَبِينُ الْفَيْجُورُ أَوْ شَتْمُ الْإِسْرُورِ
وَذَاتِهِ عَلَى الْفِرَادَةِ تَحُوتُ يَوْمَ ۖ إِذَا أَتَقَلَّدْتَ أَنْفَاكَ الْبَحِيرِ
وَكَيْفَ (4) وَأَنْتَ عُلُوبِي الشَّجَايَا ۖ وَلَيْسَ إِلَيَّ اقْتِصَادٌ مِنْ سَبِيلِ

1) Vgl. al-Ḥusri, *Zahr al-Adab* (Iḳd') III, 287 unten: مَا أَنْصَفَ مَنْ عَانَبَ أَخَاهُ.

2) So ausdrücklich im MS., aber es scheint in Anbetracht des folgenden Homoteleuten vielleicht richtig so zu sein: الْعَتَاكِ.

3) Edit. فَكَيْفَ, sowie in derselben Zeile فَلَيْسَ.

وَقَدْ يَقْوَى الْقَصِيحُ فَلَا تُقَابِلُ ۖ ضَعِيفَ الْبِرِّ إِلَّا بِالسَّقْبُولِ
 وَإِنْ¹⁾ السَّوَرَنَ وَهُوَ أَصَمُّ ۖ وَزَيَّ ۖ يُقَامُ صَغَاةً بِالْخَرْفِ الْعَلِيلِ²⁾
 فَإِنْ يَكُ مَا بَعَثَتْ بِهِ قَلِيلًا ۖ فُلَى حَائِلٌ أَكْبَلُ مِنْ أَنْقَلِيلِ
 وَأَسْلَامٌ عَلَيْكَ مَا سَبَّحَ الْغَلَدُ وَسَبَّحَ الْعَمَلُ
 وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ

* * *

Die dem Diwān des Abu-l-'Alā al-Ma'arrī entnommenen Verse, mit denen Ibn García seine Risāla schliesst, bieten uns auch eine nicht zu überraschende Thatsache der Litteraturgeschichte dar. Sie zeigen uns nämlich, wie rasch die Gedichte des Abu-l-'Alā in Spanien bekannt geworden sind. Der Diwān, dem die benutzten Verseilen angehören, wird zur Zeit des Ibn García kaum seit mehr als 8—4 Jahrzehnten in die Öffentlichkeit getreten sein. Die Wirkung des Ma'arrī auf die spanisch-arabischen Schöngeliter zeigt sich auch darin, dass der in unserem folgenden Abschnitt unter Nr. 4 angeführte Schriftsteller ein Seitenstück³⁾ zum Muḥḥ al-sabīl des syrischen Gelehrten verfasste und dass in einem Briefe eines Freundes an ihn die Poesie des „Dichters von Ma'arrī“ als allgemein geltend vorausgesetzt werden konnte⁴⁾. Auch die weniger bekannte Risālat al-sāhil wal-sāghīh des Abu-l-'Alā, ein moralisierender Dialog zwischen Pferd und Maultier⁵⁾ regt einen jugendlichen Dichter in Spanien an, ein ähnliches Werk zu verfassen⁶⁾. Kaum ein halbes Jahrhundert nach dem Tode des Dichters schrieb Ibn al-Sid aus Badajoz seinen grossen Kommentar zum Diwān Saḥḥ al-zand⁷⁾.

III.

Die Streitschrift des Ibn García hatte eine Reihe von Widerlegungsschriften im Gefolge, deren Abfassung bereits zu Lebzeiten des Araberfeindes anhebt und sich bis zum 7. Jahrh. fortsetzt. Ibn García hatte eben sein Sendeschreiben für die Öffentlichkeit bestimmt; es war nicht bloss als Stilübung eines gewandten Katib beabsich-

1) Edit. فان.

2) Edit. أتم.

3) Bezieht sich auf die Silben-Quantitäten im Tawil-Metrum, wo ohne Anwendung von Dehnungslauten die Unregelmässigkeit des *sāhil* einträte.

4) Nicht „Widerlegung“.

5) 'Abd al-Wahid, History of the Almohades ed. Dozy² 121, 7.

6) Al-Dahabī, bei Margoliouth, The Letters of Abu-l-'Alā (Oxford 1898) 186, 8 (Text).

7) al-Makkārī II, 372, 14.

8) Brockelmann, Gesch. der arab. Litteratur I, 255, 24.

tigt, sondern es sollte damit dem Arabertum die Fehde in aller Form erklärt werden.

Es ist nicht bekannt, ob der unmittelbare Adressat, Abū 'Abdallāh b. al-Haddād, der Streitschrift des Ibn García eine Erwiderung entgegengesetzt hat. Dafür ist uns aber die Kunde von anderen Gegenschriften erhalten, von denen einige im Text auf uns gekommen, andere bloss dem Titel nach bekannt sind. Als Verfasser solcher Schriften werden genannt:

1. Abū Jahja b. Mas'ada, Zeitgenosse des Ibn García; seine Gegenschrift ist in der Sammelhandschrift der Escorialbibliothek l. c. fol. 29^v—41^v im Text erhalten. Über den Verfasser ist uns sonst nichts bekannt, trotzdem er in seinem Kreise eine hervorragende Stellung eingenommen zu haben scheint¹⁾.

2. Abū Merwān 'Abd al-Malik b. Muḥammed al-Anṣārī al-Ausī aus Sevilla, ein in Granada ansässiger Gelehrter²⁾. Seine Streitschrift gegen Ibn García hat den Titel:

رسالة الاستدلال بالحق في تفصيل العرب على جميع الخلف والذب
والانتصار لصفوة الله المهاجرين والانصار.

3. Abū-l-ḥajjib 'Abd al-Mun'im b. Mann Allāh al-Huwārī aus Kairawan, der aus seiner afrikanischen Heimat nach Andalusien eingewandert war und hier als Dichter und Schöngeliebte, aber auch als Fakih zu Ruhme gelangte (st. 498)³⁾. Seine polemische Schrift ist Escorial l. c. fol. 45^v—52^v enthalten; sie führt den Titel:

حديث البلاغة ونوح البراعة المونة افنائها المتميرة الخصائفا بذكر
المكر العربية ونشر الفاخر الاسلامية والرت على ابن غرسية فيما
اتبعنا للأمم العجمية.

4. Abū 'Abdallāh Muḥammed b. Mas'ūd ibn Abi-l-ḥiṣāl al-Gafikī, von Ibn Chakān⁴⁾ als Du-l-wizāratēni, meisterhafter Stilist und kundiger Staatsmann gefeiert; auch al-Sakundī führt ihn in seinem Schreiben über die Celebritäten seines Vaterlandes unter den berühmten Andalusiern auf⁵⁾. Er stand in

1) Seine Schrift wird so eingeführt: مما عني بإنشائه وتأليفه الشيخ

المبارك الأفضل أبو يحيى بن مسعدة نفعه الله بها (so) وجعلها
حجة له عند الحاجة إليها.

2) Ibn al-Abbār, Takmilā Nr. 1723.

3) Ibn Bakkuwāl Nr. 836.

4) Kaḥ'id al-ikjān (Kairo 1284) 174 ff.

5) al-Makḥḥarī I, 130 passim.

Diensten des Morawidenfürsten 'Alī b. Jūsuf, unter dessen Kanzlern er für den gewandtesten und gelehrtesten galt. 'Abd-al-Wahid al-

Marrīkōšī nennt ihn den „letzten der Stilkünstler“ (آخر الكتّاب).

Wie es scheint, hatte er unter der Inquisition des von Ibn-Hamdūn angeführten Fakih-Regimentes zu leiden; er unterstützte wohl die Gegenpartei²⁾. Nach dem Tode des 'Alī b. Jūsuf ibn Tašfīn zog er sich nach Cordova ins Privatleben zurück, und starb beim Einbruch der Almohaden, 540, eines gewaltsamen Todes³⁾.

Seine Streitschrift gegen Ibn Garcia hat den Titel:

خطف البارق وقذف المارق في الرد على ابن غرسبلا الكاسف في
تفضيله الحزم على العرب وقصره النبع بالغرب.

Ibn al-Abbār (st. 658) sah eine Kopie dieser Schrift, aus welcher 'Abdalmalik, der Sohn des Verfassers, dieselbe i. J. 528 bei seinem Vater hörte⁴⁾.

5. Abū Muhammed 'Abd al-Mun'im b. Muhammed b. 'Abd alrahīm al-Chazragī aus einer granadiner Gelehrtenfamilie, die ihren Stammbaum auf Sa'īd b. 'Obāda, den Fahnenführer der Ansār und Genossen des Propheten zurückführte⁵⁾, deren Ruhm der Grossvater des 'Abd al-Mun'im, ein berühmter Koran- und Traditionskundiger, 'Abd al-Rahīm (st. 542) begründete⁶⁾ und sein Vater (st. 567), der Mufti von Murcia, später Šahib al-salat in Sevilla, ein Schüler des Abū Bakr ibn 'Arabi und des Abū-l-Walid ibn Rōd befechtigte. 'Abd al-Mun'im (geb. 524, gest. 597) galt zu seiner Zeit als der bedeutendste Kenner des mālikitischen Madhāb in Andalusien⁷⁾.

Der Titel seiner Streitschrift gegen Ibn Garcia ist in meinen Quellen nicht mitgeteilt.

6. Ungefähr ein Jahrhundert später fühlte sich Abū-l-Haǧǧāǧ Jūsuf ibn al-Balawī⁸⁾ angeregt, der Schrift des Ibn Garcia, die er durch einen Freund kennen lernte, besonders

1) The History of the Almohades, ed. Dozy⁴, 124, 3.

2) Es verdient besonders erwähnt zu werden, dass die Theologen von Almeria unter Führung des 'Alī b. Muhammed al-Gudāmī eine kräftige Bewegung gegen die durch den Einfluss des Ibn Hamdūn anbefohlene Verbrennung der Schriften al-Gazālī's vollführten. Sie unterfertigten Fetwas, in denen sie die Bestrafung aller forderten, die sich an der Vollstreckung dieses Urteils beteiligten, und verurteilten dieselben auch zum materiellen Schadenersatz. Ibn Hamdūn liess den Anführer dieser gegen seine Verordnungen gerichteten Bewegung seiner Würden entsetzen. (Ibn al-Abbār, Mu'āḡam Nr. 271, Takmilā Nr. 1841.)

3) Über seine literarischen Leistungen, Brockelmann I. c. I. 389.

4) Takmilā Nr. 1700.

5) Ibn al-Abbār, Mu'āḡam Nr. 159, Takmilā Nr. 1857.

6) Mu'āḡam Nr. 225.

7) Takmilā Nr. 1814.

8) Vgl. Abhandlungen zur arabischen Philologie II, Einleitung, LIX ff.

aus dem Gesichtspunkte des gläubigen Muhammedaners eine mit prosaischen Stücken untermischte poetische Satire entgegenzusetzen; das einzige Stück aus dieser Litteraturgruppe, das uns im Druck vorliegt¹⁾. Unseres Wissens ist Balawī auch der einzige Schriftsteller, der sich im Zusammenhange eines Buches mit Ibn Garzīa und der an seine *Risāla* sich anknüpfenden Litteratur beschäftigt. Aus seiner Darstellung ist uns auch der grösste Teil der Titel der gegen Ibn Garzīa gerichteten Streitschriften bekannt geworden, ein Beweis mehr für die unlängst (in den *Gött. Gel. Anz.* 1899 p. 452) hervorgehobene Thatsache, dass dies Werk des vielbelesenen Spaniers dem Litteraturhistoriker als ergiebige Informationsquelle für manche aus dem Verkehr verschwundene Schrift nützen kann.

1) *Klubb AMB-BA* I, 260—354.

Bekri Mustafa.

Ein türkisches Hajálspiel aus Brussa, in Text und Übersetzung
mitgeteilt und erklärt

von

Dr. G. Jacob.

Ganz irrtümlich redet man von einem türkischen Schattenspiel, da das *hajál* vielmehr mit buntfarbigen transparenten Figuren gespielt wird¹⁾. Kúnos hat im 8. Bande von Radioffs Proben der Volkslitteratur der türkischen Stämme S. XXXII mit Recht betont, dass *hajál* im vorliegenden Falle nicht „Schatten“, sondern „Phantom“ bedeute. Unerklärt liess er jedoch, wie man zu jener falschen Bedeutungsauswahl kam. Man übertrug nämlich wieder einmal einen fertigen abendländischen Begriff ohne nähere Sachkenntnis auf den Orient. Schon bei Stieler, Der Deutschen Stammbaum, Nürnberg 1801 finde ich Spalte 1789: „Last- sive Spielschatten comedia umbratica“ und ebend. Sp. 2088: „Schattenspiel drama umbrosum, scelerarium“. In Paris erfreuten sich im vorigen Jahrhundert die Ombres chinoises grosser Beliebtheit (Magnin, Histoire des Marionettes, Paris 1852 S. 177 ff.); „in Deutschland“, bemerkt Karl Engel (Deutsche Puppenkomödien XII S. XXVII) „hatten vor Zeiten die chinesischen Schattenspiele der Gebrüder Lobe bedeutenden Ruf“. Die unkritische Übertragung dieser Bezeichnungen auf das türkische *hajál* hat schliesslich auch das Märchen von dessen ohinesischem Ursprung gezeitigt.

Für die Heimat dieser Volksbelustigung gilt nach der türkischen Tradition die alte Sultansresidenz Brussa. Die allerdings nur noch wenigen bekannte Türbe des angeblichen Erfinders, des in den Prologen häufig genannten *Sez Küsteri*, befindet sich im Centrum der Stadt, in einer der ansehnlichsten Strassen, dem *hükümet yolu*²⁾. Nach Kúnos³⁾ besässe Brussa auch ein *Küsteri meydanı*, sowie Türben der beiden Hauptfiguren des Spiels, Karagöz und

1) Nur in Nordwestafrika sind die Figuren einfarbig.

2) Zwischen den Nummern 18 und 20 auf dem Plan von Brussa in Murray's Hand-book.

3) Radioffs Proben, 8. Band, S. XXXI.

Hagievad. Doch bestritt der dort ansässige *hajağgy Kjasim* die Existenz eines solchen Platzes und bezeichnete *Seğ Küsteri mejdany*¹⁾ als eine blosse Metapher für die Schattenbühne. Von etwaigen Erinnerungen an Hagievad ist mir nur bekannt, dass ein *çiftlik* etwa eine Stunde von Brussa den Namen Hagievadhan führt. Das Grab des Karagöz zeigt man allerdings auf einem verfallenen noch mit einigen alten Cypressen bestandenen Friedhof *Danik selviler*; wenige Schritte rechts vom Wege zwischen Brussa und Çekirgekköy. Doch ist seine Echtheit schon durch die zweifellose Identität des Karagöz mit dem ägyptischen Staatsmann Bahâ-ed-Din Qaraqüşch²⁾ ausgeschlossen und wird noch überdies von dem angeblichen Grabstein selbst garnicht einmal bezeugt, da dieser auf der Vorderseite 7 auf das *hajağ* bezügliche Doppelverse aufweist und auf der Rückseite einen gewissen Mustafa Tervik nennt. Von einem berühmten Meister des *hajağ*, Mustafa, wusste mir noch der oben genannte Kjasim zu erzählen, der den Grabstein von Danik selviler nicht kannte.

Da mir von verschiedenen Türken in Übereinstimmung mit eigenen Beobachtungen berichtet wurde, dass die Karagözücke der Hauptstadt vielfach die alte Urwüchsigkeit und Verbtheit einbüßend einen Verfeinerungsprozess durchmachen und namentlich dramatischer werden, schien es mir wünschenswert einmal zum Vergleich mit unserm jetzt schon ziemlich reichen Stambuler Material anatolische Texte zu fixieren. Die angebliche Heimatstadt des *hajağ* müsste für den am meisten geeigneten Ort gelten. So veranlasste ich während eines Aufenthaltes in Brussa im September 1899 den erwähnten Kjasim 6 seiner Stücke³⁾ einem *jaagy* zu diktieren. Dies Verfahren hat sich mir als das beste bewährt, denn, wenn auch die Entzifferung des oft recht flüchtigen Divani dieser Strassenschreiber später hieweilen recht erhebliche Schwierigkeiten verursacht, so wird dieser Übelstand doch durch die grössere Objektivität des Textes reichlich aufgewogen, da ein Muslim einem Ungläubigen seine Prosatexte in der Regel nur mit häufigen kleinen Abänderungen diktiert, teils um sich dem Verständnis des Fremden anzupassen, teils um seine Produkte gebildeter erscheinen zu lassen. Meine Texte geben also das getreue Spiegelbild der Schaustellungen eines echt volkstümlichen *hajağgy*, nicht eklektisch das Beste von verschiedenen Meistern. Mehr als alle gedruckten Karagözspiele nähern sie sich deshalb auch im Charakter unsern nicht aufgezeichneten Kasperlestücken, wie man sie beispielsweise auf der Leipziger Messe sehen kann. Auch hier besteht der Reiz im wesentlichen in

1) Vergl. z. B. den Stambuler Druck *Karagözün aktör olması* S. 1. v. v., meine Karagöz-Komödien, 2. Heft S. 24, Radloff a. a. O. S. 329.

2) † 697 h = 1201 D., vergl. meine Karagöz-Komödien Heft I S. VII.

3) Er vermochte mir im ganzen 10 Titel aufzuzählen, deren mehrere sich mit Titeln von Stücken decken, die Künos herausgegeben hat. Nur eins von letzteren (*Jalova sefary*) liess ich zum Vergleich aufschreiben. Die andern von mir mitgebrachten Stücke sind noch unbekannt.

der Vorführung einiger ganz alltäglichen Situationen, die sich in Schimpfreden und Prügelscenen aufzulösen pflegen; in einigen wird überhaupt wenig gesprochen, so dass die blosse Aufzeichnung des Textes ein sehr unvollkommenes Bild liefert. Von der ziemlich entwickelten Situationskomik und dem Witz der Stambuler Druke wird man im vorliegenden Stücke noch kaum eine Spur erkennen. Für die Veröffentlichung habe ich gerade den primitivsten meiner Texte, „*Meşhane oşunu*“, ausgewählt, da ich der Ansicht bin, dass für das historische Verständnis der literarischen Regungen und Bedürfnisse eines Volkes das ursprünglichste Material den höchsten Wert hat¹⁾. Daneben liefert unser Stück wieder ein kleines Gemälde orientalischen Lebens; es veranschaulicht das Treiben in der bei den Muslimen so verpönten und doch so häufig erwähnten Kneipe, wie *Urşma oşunu* das Kaffeehaus mit seinen Unterhaltungen, *Hamam oşunu* das Bad, *Talmis oşunu*²⁾ eine Kaffeestampferei, *Jasyfy oşunu* die Schreiberbude mit ihrem Kundenverkehr u. s. w. Aus sämtlichen Karagözkomödien würde sich unter Anwendung der nötigen Kritik ein lebendiges Spiegelbild des gesamten türkischen Volkslebens gewinnen lassen. In erster Linie aber verdient unser Text nach der sprachlichen Seite Beachtung, da er das unverfälschteste Vulgärtürkisch bietet, welches wir kennen, allerdings nicht jenes Anatolisch, in welchem Kúnos: *Nyelvtudományi közlemények*, Band 22 Sprichwörter und Lieder aus Brussa mitteilt. Dieses scheint daselbst durch die Masseneinwanderung der Muhágyr's mehr in den Hintergrund zu treten. Während Kúnos zu Brussa noch *h* hörte, zeugen beispielsweise Schreibungen meiner Manuskripte wie *ایچیدر* für die rumelische Aussprache *n*. Auch sonst gestattet die ungebundene Schreibweise derselben Einblicke in die wirklichen Lautverhältnisse. Daher wurde die Orthographie meiner Vorlage sorgfältig gewahrt, die conventionelle Form aber bisweilen zur Erleichterung in Klammern beigefügt. Nur aus Flüchtigkeit abgefallene oder gesetzte Punkte habe ich stillschweigend berichtigt, namentlich herrschte in der Schreibung *s* und *ş* vollkommene Willkür z. B. *قساجی*, *قردلیسی* etc. Die Ausbeute für das Wörterbuch besteht teils in neuen Bedeutungsmodifikationen bekannter Worte, teils auch in Wörtern, die unsern Lexicis noch fehlen.

Die erste Kunde von der Hauptperson unseres Stückes „Bekri Mustafa“ verdanken wir Luschan s. Internat. Archiv für Ethnographie Band II S. 9, der auch das *nygyar* desselben daselbst Tafel I Nr. 5 abbildete. Seine Mitteilungen erinnern an das deutsche Puppenspiel vom verlorenen Sohn, dagegen gewährt unser Text für derartige Beziehungen nicht den geringsten Anhalt. In zahlreichen türkischen Redensarten erscheint Bekri Mustafa als der Typus eines fröhlichen Zechers; Heintze's Türkischer Sprachführer 2. Aufl. giebt

1) Vergl. Ernst Grosse, Anfänge der Kunst, Freiburg i. B. und Leipzig 1894.

2) Von mir gleichfalls aus Brussa mitgebracht.

für Trinker einfach „Bekri“ an. Zu Konstantinopel wird auch das Grab des Bekri Mustafa gezeigt: Radloff, Proben VIII S. XXXIV. Als Schattenspielfigur erwähnt ihn schon Evlija, Ausg. Konstantinopel 1814 h. I, S. 654.

Die oft nahezu unleserliche Cursive meiner Vorlage veranlaßte mich mehrfach in der Divani-Schrift belesene Männer um Rat zu fragen; für freundliche Auskunft sage ich den Herren Omar Peridun und Nubar Kapamadjian, ferner für seine Mitteilung über „horisti“ Herrn Dr. Rhodokanakis, endlich Herrn Garabed Efendi meinen besten Dank.

میخانه فضلی^{۱)} (فضای)

کوستنرمه^{۲)} — حاجیوان — قزاقوز — میخانه دکالی — ماهمه —
ایکی صندالیه — بر قندج — بر میچو — بکری مصطفی — بکری
مصطفی نک قوداشی — انشاهی — بکری مصطفی نک قزاقیسی — ترک
ویهودی صبریق کمالری — دهچی — صبریق — کوچک

کوستنرمه قالقدندنمکره حاجیوان سماعی سوبلرک کلیر

بر سماعی

بر الف چکدی پنه سنده (سینده) جانان بو کجه

ایک اون دردی کبی سنده صارسار بو کجه

آمان فی آمان فی^{۳)}

پرده غزلی

فی حلق^{۴)}

مصاحب اهل عشقه سمنم کبی بلغ اولمز^{۵)} بغداد کبی دیار اولمز

1) Mit *farâ* bezeichnet man sonst, wie Künos in Radloffs Proben VIII, S. XXXIV ausführt, die eigentlichen Karagöz-Komödien im Gegensatz zu *muhavere*, dem von der Handlung des Stüekes unabhängigen ihm vorausgehenden Dialog zur Charakterisierung des Karagöz und Hacılevdi. Hier steht fast aber für das ganze Stück einschließlich der *muhavere*, während das eigentliche Stück „*ofun*“ überschrieben ist.

2) Fohlt in den Wörtebüchern. Wenn der HacıMapieler seinen Vorhang beleuchtet, um dahinter die Vorbereitungen für die Ausführung zu treffen, heftet er zur einstweiligen Unterhaltung des sich allmählich ansammelnden Publikums eine beliebige Figur, welche *gösterme* genannt wird, an den Vorhang, die zur Handlung des Stüekes in keinerlei Beziehung zu stehen braucht. Ich sah z. B. einen Kentauren, ein anderes Mal zwei karikierte Franken, Gautier erwähnt (Constantinople, Paris 1894 S. 172) einen Fasan. Nachdem die Musik begonnen hat, verschwindet das *gösterme* plötzlich.

3) Häufiger Triller, daher eigentlich unübersetzbar.

4) Mit diesen Worten beginnt das *perde gazeli* regelmäßig.

5) Vgl. *Urşma ojunu* (Künos, Hârom Karagöz-Jâtok) S. 78: „*of hay hakik, Meziyet gjahi üşaka bunum gibi mekjan olmas*“.

Die Kneipe¹⁾.

[Figuren-Übersicht.]

Vorhangfigur — Hagievad — Karagöz — Kneipbude — Tisch —
zwei Stühle — ein Glas — ein Kellner — Bekri Mustafa —
Stimmungsgast — Frau des Bekri Mustafa — Türkische und jüdische
Tragstangenträger²⁾ — Fass — Tragstange — Tänzer.

Nachdem die Vorhangfigur fortgenommen ist, erschallt Hagievad folgende Arie
singend auf dem Vorhang.

Eine Arie.

Ein Elif³⁾ hat wiederum gezeichnet in meine Brust der Geliebte
diese Nacht.

Vollmondgleicher, könnte ich [dich] doch an meine Brust drücken
diese Nacht!

Ach oh, ach oh!

Prolog⁴⁾.

O Gott!

Für einen Gefährten der Jünger der Liebe giebt ■ keinen
Garten (Weinberg) wie meine Brust, wie Bagdad giebt es keine
Gegend, wie den Bruder keinen Freund; vom Küssen kommt kein

1) *Meşane* ist nicht immer „Weinhaus“, auch im Folgenden wird nicht
Wein, sondern Raki getrunken.

2) Lasten werden in Konstantinopel bekanntlich fortgeschafft, indem man
sie an eine lange Stange (*syryk*) bindet, deren Enden 2 Träger auf die Schulter
nehmen. Bei schwereren Lasten werden mehrere Stangen, zu deren jeder
2 Träger gehören, in der Mitte verbunden.

3) Elif ist in der islamischen Erotik zunächst ein beliebtes Bild für den
schlanken Wuchs des Geliebten. Dann aber steht es ähnlich wie *ajaf* und
horu (Kajyk oğann 8. 2 Z. 1 u. 6) auch für زکّر *zeker* vgl. Redhouse, Lexikon
Ausg. Konstantinopel 1890:

4) Dieser Prolog ist eine Parodie auf den sonst ernstgemeinten Sentenzen-
reichtum der üblichen *perde gazelleri*, von denen man mehrere Proben bei
Radloff VIII findet.

قونداش کبی یار اولمز اویمکدن زبان کلمز اولنکیمکدن (اولنکیمکدن)
 صبر کلمز بقال، کوزه یصاف (یصاف) اولمز

حاجیهوان بو غزلی بترن کدنصکرة — یار بکا برا کلنجه¹⁾
 قره کوز یوقاریدن کنیدی ایشاغی آتار غوغایه باشلار²⁾
 حاجیهوان قاچار، قره کوز پرده قالدیر

قره کوز — برة دیری طامدن دوشمش طاولده شمش یاریسی
 شمش یاریسی چوکه قالمش سرخوسک (سرخوشک) اعزندن³⁾ (اغزندن)
 قلاچمش قلاچقلری داماغنه باتمش قیا بالغی قیافتلی حریف
 حاجیهوان پرده⁴⁾ (پردهیه) کلیر — امان ائندم قره کوزم اخشام
 شریفلر حیم (خیم) اولسون

قره کوز — اقشام کورمدم شریف اغای، صباخلین⁵⁾ کوردم
 حاجیهوان — بن سکا شریف اغا دیمدم
 قره کوز — نه دیورسک سدیکی⁶⁾ (اشامی دیورسک)
 حاجیهوان — حیر (خیر) قره کوزم کیهیکزی سؤال ایدیم
 قره کوز — بنم کیم صوغان نارلامی دکل که صوغان (صوغان)
 اکیمورسک دیر حاجیهوان توفان (توفات) اورر، حاجیهوان قاچار
 قاره کوزده اونه کیدر

ایون

پردهیه میخانه دکانی قونور اورتده یوه ماسه قونور اطرافینه
 صندالبه لر قونور، بکری مصطفی غزل سویلیفرک پردهیه کلیر

1) Von diesem häufig vorkommenden Verse ist nur der Anfang angegeben; vollständig lautet er Uraşma oşunu a. a. O.: *Jar bana, bîr ejlonğeli jar jar jar.*

2) Auch diese Schreibung erklärt sich aus der Aussprache: *â* (nicht *ayya*), vgl. ZDMG., 63. Band, S. 709.

3) Im Folgenden findet sich *gelir* noch zweimal mit dem Nomen ohne Kasusendung anstatt mit dem Dativ verbunden. Dennoch scheint an allen 3 Stellen lediglich eine Flüchtigkeit des Schreibers vorzuliegen; wenigstens versicherten mir gebildete Türken, dass in *perde gelir* „perde“ nur Subjekt sein könne.

4) Die Schreibung entspricht der Aussprache *sabâlen*, die neben *sabâ-lajyn* vorkommen soll.

5) Ahmed Vefik, Lebâ-i-cemal: بول سیدیکی سدیکی بول.

Schade; wenn man gegenseitig Pump kriegt, so ist das kein Unglück; für das schauende Auge existiert kein Verbot¹⁾.

Hagievad, nachdem er dies Gazel beendigt hat: Ich hab' einen Freund (Liebchen), einen Zeitvertreib

Karagöz wirft sich von oben herunter, sie beginnen Streit²⁾, Hagievad entflieht, Karagöz verbleibt auf dem Vorhang.

Karagöz: Hollah, Kerl von der Gestalt eines Gründlings, der, lebendig vom Dach gefallen, in der Pfanne gekocht, halb gar und halb roh geblieben, aus dem Munde eines Betrunkenen entschlüpft ist und dessen Gräten in seinen Gaumen eingedrungen sind!

Hagievad erscheint auf dem Vorhang: Ach, mein Herr, mein Karagöz. Der Abend der Edlen (*Şerifler*) möge gut sein!

Karagöz: Am Abend hab' ich ihn nicht gesehn, ich habe den Şerif Â am frühen Morgen gesehn.

Hagievad: Vom Şerif Â hab' ich gar nicht zu dir gesprochen.

Karagöz: Was hast du gesagt, hast du *siddikî*³⁾ a gesagt?

Hagievad: Nein, mein Karagöz, ich erkundige mich nach Eurem Befinden.

Karagöz: Mein Befinden ist kein Zwiebelfeld, dass du Zwiebeln säst⁴⁾. Bei diesen Worten giebt er dem Hagievad eine Ohrfeige, Hagievad entflieht, auch Karagöz geht in sein Haus.

Das Stück.

Auf den Vorhang wird die Kneipe gesetzt, in die Mitte der Tisch, an die Seiten die Stühle. Bekri Mustafa tritt ein Gazel singend auf.

1) Wohl zugleich eine Rechtfertigung des oftmals verbotenen *hazâl*.

2) *gauga* — *gouga*, wie Künze schreibt, habe ich nicht gehört — bezeichnet meist einen Wortwechsel, der bereits in Handgreiflichkeiten übergeht.

3) Siehe Anm. 5 auf Seite 526.

4) Kannenberg, Kleinasien's Naturschätze S. 113: „Zwiebelbau im Grossen wird am Golf von Ismid betrieben, wo die Zwiebeln nach Kaergor nicht nur durch Zwiebelchen, sondern auch durch Samen fortgepflanzt werden, welches letzteres Verfahren in manchen anderen subtropischen Ländern nicht möglich ist“. — Wenn man sich vergegenwärtigt, dass trotz der schwankenden Schreibang unseres Textes stets *so'an*, nicht *so'ân* gesprochen wird, erscheint das Missverständnis (für *suat*) weniger gesucht.

غزل

ایچندم عشقک طولوسنی یار بوکون، مجلسده

بوکون، بدا جور ایدرسک یارین حلق دیوانی وار

غزل بیتر بکری نعره آتار¹⁾، میخانه جیه اپوستول دیه سسلنیر

اپوستول میخانه ایچیرسندم، اورسدی دیه سس ویرر بکرینک یانده

کلیر، بکری اپوستول بدا بر راقی ویرر دیر، میچو باغیرت کیمیر

آند (60) ماستیقاً دیه اوسته سنده باغیرر کتیرر میچو بکریه ویرر

بکری یوارلار

قره کوز یرده کلیر — افندم بر راقی ویرر دیر دیه بکریدیم، استر

بکری مصطفی قره کوزی قورار

بکری مصطفی نک قرداشی میخانه دیه کلیر برابر راقی ایچولر

حائلرک شراب کفرمدی

ترك حائلر یهودی حائلر شراب فیچیمسنی میخانه دیه کتیررلر

میخانه جیه تسلیم ایدرلر اولرده راقی ایچیمکده باشلارلر

اقتشچی ده میخانه²⁾ کلیر اوده باشلار ایچیمکده، قره کوزده

میخانه دیه کیرر مشتبیلرک الیرندن قدخلرینی چالار چالار ایچیر

میخانه دیه سرخوشلر (سرخوشلر) بنم راقمی سنمی ایچندن (ایچیدنگ)

دیه غوصایه (غوصاید) باشلارلر، قره کوزک راقمی ایچیدیک بلی اولور

قره کوزی ده آلی قورلر قره کوزده راقی اصملارلر، قره کوزده سرخوش

اولور، باشلر قره کوز نعره لری آتمکده

یهودی حائلر قره کوزی سسلنیر — هی ذنبک صورتلی قارغه کوز

اشک کبی نه زهرلارسک³⁾

1) *na're aîmak* gebraucht man mit Vorliebe von Betrunknen vgl. Samy.

2) Für میخانه d. oben.

3) Vgl. Sâre 31, 18: „Der widerlichste Laut fürwahr ist der Laut des Esels“.

Das Gazel.

Ich trinke die Fülle der Liebe, Liebchen, heute bei der Sitzung.
Heute folterst du mich, morgen ist der Gerichtshof da.

Das Gazel ist zu Ende und Bekri beginnt zu brüllen. Er ruft den Kneipwirt: „Apostol!“ Apostol antwortet aus dem Hintergrund der Kneipe „*orist*“¹⁾ und kommt zu Bekri. Bei den Worten Bekris: „Apostol, gib einen Raki (Tresterschnaps)!“ geht der Kellner rufend ab. Der ruft seinem Chef „*ena niastika*“²⁾! zu. Dieser bringt und der Kellner verabfolgt ihm dem Bekri. Bekri giesst ihn sich hastig in die Kehle.

Karagöz erscheint auf dem Vorhang und mit den Worten: „Mein Herr, geben Sie einen Raki“ verlangt er ihn von Bekri. Bekri Mustafa jagt den Karagöz fort.

Der Bruder des Bekri Mustafa kommt in die Kneipe, sie trinken zusammen Raki.

Wie die Träger Wein herbeischaffen.

Türkische und jüdische Träger bringen das Weinfass in die Kneipe, übergeben es dem Wirt und beginnen auch ihrerseits Raki zu trinken.

Auch der Stammgast kommt in die Kneipe und beginnt gleichfalls zu trinken. Auch Karagöz tritt in die Kneipe, entwendet fortwährend aus den Händen der Gäste die Becher und trinkt sie aus. Die Betrunknen in der Kneipe fragen einander: „Hast du etwa meinen Raki getrunken?“ und beginnen Streit. [Endlich] wird ihnen klar, dass Karagöz den Raki getrunken hat. Sie behalten auch Karagöz zurück und bestellen dem Karagöz ebenfalls Raki. Karagöz wird auch betrunken. Es beginnt Karagöz zu brüllen.

Der jüdische Träger ruft den Karagöz: „He! trommelgesichtiger Kargajoz“³⁾, was brüllst du wie ein Esel?

1) *delece* synkopiert aus *delecece*, wie die Umgangssprache für das alte *delecece* sagt, also „bestimmen Sie, befehlen Sie, bitte“. Die Türken erklärten es mir durch „*dujuran*“, nach Dr. Rhodokanakis wird es im Neugriechischen besonders häufig verwendet, um zur Wiederholung einer nicht deutlich vernommenen oder verstandenen Aussage oder Frage aufzufordern.

2) Mastix, das Harz von *Pistacia lenticus* L., der gewöhnliche Zusatz zum Raki und steht dann für Raki selbst.

3) So spricht der Jude stets diesen Namen aus.

قره کوز - یهودی قالدقار سم سنی کوهرم

یهودی - شی دی (so) فقیر فقرا کنفی، کوتوک وارسه قالدق (so) بقایم

دییمکه قالدق (so) قره کوز قالدقار غوغایه باشلار لر، بو میخانه ده اولانلر اولوری آبر لر، برلرینه اوطور بر لر

حاجیوان میخانه ده کلیر بکری مصطفی نکه یانده اوطور بر بکری مصطفی ایله قونوشمده باشلار، میخانه جی میپچوده بر دوزیه (1) عشرت طاشیر، اورده قره کوز ده دوشر قالدقار، اوزنه قوشمقده یهودی جالینک اوستی باشی قوسمق (2) ایچینده قالیر، میخانه دن کوچک استر لر، کوچک کلیر اوینامده باشلر، قره کوز ده کوچکله اوینار، کوچک اوینی بترر کیدر، بونلرک جمله سی غوغایه باشلار لر، میخانه جی بونلری آبر، بکری مصطفی نکه قاریسی کلیر بکری مصطفی بی آبر کوتور (کونور)، میخانه دن برر برر قالدقار لر کیدر لر، میخانه ده یالکز قره کوز قالور، میخانه جی قره کوز دن پاره استر، قره کوز ده بر غوغا، قره کوز میخانه بی توطوشدیر، میخانه جی میخانه بی بوشالتمه اوراشیر (اوغراشیر) میخانه ینار بتر

حاجیوان پرده (3) کلیر

قره کوز - کچمشلر اولسون

حاجیوان - الله مستحق ویرسون دیر ادر

قره کوز - اللوک قرلر سک، اورم

حاجیوان - اکلرینه اورم

قره کوز - ارمه یتشمه

قره کوز - مردیوان اکلرینه اورم، چوق شکر صاعلغه (صاعلغه)

1) Nach Bedhouse²: un(Interruptedly, continuously).

2) Für قوسمق.

3) Für پردیه.

Karagöz: Jude, wenn ich mich erhebe, röste ich dich!

Jude: Los, armseliger Bettler-Abtritt, wenn du Mut hast, erhebe dich, ich will sehn!

Kaum hat er ausgesprochen, als Karagöz aufspringt und sie zu raufen beginnen. Die in dieser Kneipe Anwesenden bringen sie aneinander. Sie setzen sich auf ihre Plätze.

Hagievad kommt in die Kneipe, setzt sich neben Bekri Mustafa und beginnt sich mit Bekri Mustafa zu unterhalten. Wirt und Kellner tragen fortwährend Getränk auf. Da fällt Karagöz [untern Tisch] und steht wieder auf. *Bajuli Judaici eum petentis¹⁾ vestimenta vomitu conspiciuntur.* Sie verlangen vom Wirt einen Tänzer. Der Tänzer kommt und beginnt zu tanzen. Auch Karagöz tanzt mit dem Tänzer. Der Tänzer beendet den Tanz und geht ab. Sie beginnen alle zu raufen. Der Wirt trennt sie. Die Frau des Bekri Mustafa kommt, nimmt den Bekri Mustafa und bringt ihn fort. Einer nach dem andern brechen sie aus der Kneipe auf und gehen ab. In der Kneipe bleibt Karagöz allein. Der Wirt verlangt von Karagöz die Bezahlung. Prügelscene mit Karagöz. Karagöz zündet die Kneipe an. Der Wirt bemüht sich die Kneipe auszuräumen. Die Kneipe brennt ab.

Hagievad tritt auf.

Karagöz: Mag es vorbei sein!

Hagievad: Gott soll ihn strafen! Sagt's und prügelt ihn.

Karagöz: Deine Hände sollen zerbrechen, hau nicht!

Hagievad: Ich schlage auf ihr . . . (?)²⁾

Karagöz: Erlang es nicht, erreich es nicht! (sei verflucht!)

Karagöz: Ich schlage . . . (?) Gott sei Dank für die Errettung (*şahya*)!

1) *اوزرينه وارمق* scheint hier wie *اوزرينه قوشمق* zu stehen, für das Redhouse³⁾ angeht: *to go against one, to approach or attack.*

2) Auch Türken vermuhten mir diese Stelle nicht zu erklären. Sonst deckt sich diese Schlusscene in den meisten Redewendungen mit dem Schluss verschiedener bereits bekannter Karagöztücke. Bei den von mir gesehenen *Hajal*-Vorstellungen in Konstantinopel fehlte sie niemals, sie scheint also zum alten Bestand zu gehören.

حاجیواد — بره کات (برکت) دیو دسک (طیرسون) ¹⁾ کاغد خانده ²⁾
 بتک (بیتن) سازلقه (سازلقه)

قره کوز — بیقلدک پرده یی ایلدک دیران ³⁾ واریم صاحبه (so) دیرم
 حبر (خبر)
 قره کوز پرده ⁴⁾ قالیر

یا حاجیواد اله کچیرمش ایکن قاچیرم سنس ⁵⁾ باق بر نخس
 الهمه کچیرسن نه بایایم ⁶⁾ سنس دیر قره کوزنه اوتنه ⁷⁾ کیدر
 دیونده حتام (ختام) بولور.

Hagievad: Gott sei Dank für das Röhricht (*esalyga*), das bei den süßen Wassern von Europa wächst!

Karagöz: Du hast den Vorhang zerrissen und kaput gemacht, ich geh' und sag's dem Herrn ⁸⁾.

Karagöz bleibt auf dem Vorhang:

■ Hagievad, ich hab' dich, obwohl ich dich zu fassen gekriegt hatte, laufen lassen. Wenn ich dich aber noch einmal zu fassen kriege, dann pass' auf, was wir mit dir machen. Karagöz spricht und geht nach hinten ab. Das Stück ist zu Ende.

1) Vgl. meine Ausgabe des Kajyk njunu S. 20.

2) Mit ع (ur غ, denn die Aussprache ist *Kiathane*. — Vgl. Mehmed Tervik, *Istambol'da bir sena*, III, *Kiathane*, Istanbul 1299 h.

3) S. oben S. 626 Anm. 8.

4) So, nicht بایایم.

5) Diese Worte spricht sonst immer Hagievad, vgl. z. B. Kajyk njunu S. 20; aus dem Folgenden geht hervor, dass er auch hier als Sprecher gedacht ist. Die Rollen der beiden scheinen schon vorher durchweg vertauscht zu sein.

Eine Vermutung über den Ursprung des Namens יִרְמְיָהוּ.

Von






Wilhelm Spiegelberg.

Der Streit über den Ursprung von יִרְמְיָהוּ ist alt, aber nur eines steht heute für viele fest — und ich darf mich vor allem auf Noldeke berufen — dass keine der für יִרְמְיָהוּ vorgeschlagenen semitischen Etymologien¹⁾ befriedigt. Wir dürfen uns also in dieser Frage mit einem non liquet bescheiden, wenn wir nicht deutliche Fingerzeige besitzen, in welcher Richtung die Erklärung des Namens zu suchen ist.

So wenig sich die Bedeutung des Sinai für den Jahwismus leugnen lässt, so wenig wird man bezweifeln können, dass die Anfänge des Jahwekultus in Ägypten liegen. Die Tradition, wie sie uns in dem gesamten Alten Testament entgegentritt, und wie sie späterhin noch weiter ausgesprochen wird, betont diese letztere Tatsache so scharf, dass man sie nicht schlechthin leugnen kann. Vor allem verdient hervorgehoben zu werden, dass der Begründer der Jahwereligion einen ägyptischen Namen trägt. Denn dass מֹשֶׁה ein ägyptischer Eigenname ist, darf als sichere Tatsache hingestellt werden.


Der Eigenname *Msw* ist im neuen Reich sehr häufig²⁾, also auch in jener Zeit, in welche der Exodus zu setzen ist. Diesem Namen entspricht מֹשֶׁה aufs genaueste. Für die Gleichung *s* = *š* ist an מֹשֶׁה = *Gsm* zu erinnern. Der Name bedeutet „geboren von,

1) Eine bequeme Zusammenstellung bei Marti, Geschichte der israelitischen Religion p. 61 A. 2.

2) Lieblein, Dict. de noms hiéroglyphiques 785, 1848, 1922, 2016, 2152, 2210, 2263, 2536 in der Schreibung . Ferner Pap. Anastasi V, 20, 6  Schiaparelli, Catal. Florenz 1830  Bronce Posno (Louvre) Revue Egypt. III, p. 47  Ferner Statuette aus der Zeit Amenophis' III. aus Drahi Abul Negga (unveröffentlicht) .

Sohn des¹⁾, mit Ergänzung des Gottesnamens, ist also eine Abkürzung aus Namen wie *Amwac* „Sohn des Mondes“, *Thoutwac* „Sohn des Thot“. Die durch solche Namen gegebene Vokalisation *m^hsw(j) stimmt bestens zu der überlieferten Form מֹשֶׁה¹⁾.

Die Thatsache, dass der Begründer des Jahwekultus einen ägyptischen Namen trägt, ist ausserordentlich bedeutungsvoll. Dabei möchte ich noch besonders hervorheben, dass Moac nicht wie z. B. Joseph neben dem ägyptischen Namen auch seinen einheimischen führt²⁾, sondern nur einen ägyptischen Namen besitzt. Er gehörte ja auch weit mehr als Joseph der ägyptischen Kultur an. Wurde er doch nach der hebräischen Überlieferung³⁾ am Hofe erzogen und — das ist zwar eine späte aber naturgemässe Weiterbildung des alttestamentlichen Berichts — „in aller Weisheit der Ägypter ausgebildet“. Ich glaube, wir dürfen dieser Tradition vollstes Vertrauen entgegenbringen, denn hier kann von einer tendenziösen Entstellung nicht die Rede sein. Wer von jüdischem Gesichtspunkte aus die Entwicklung des Jahwismus darstellte, dem konnte nichts anstössiger sein, als die enge Beziehung des Religionsstifters zu einem Heidentum. Dass selbst in der tendenziösen Darstellung des Alten Testaments die enge Beziehung des Jahwekultus zu Ägypten in der Person seines Begründers noch so stark durchscheint, beweist unwiderleglich, dass eben diese Beziehung zum mindesten so nahe war als sie uns im Exodus entgegentritt. Wir müssen also annehmen, dass der Stifter des Jahwekultus Ägypter war dem Namen und der Erziehung nach.

Es weisen aber noch andere Spuren im Jahwekultus nach Ägypten, und eben auf diese hat mich mein verehrter Lehrer Theodor Noldeke schon vor einer Reihe von Jahren hingewiesen. Ein Enkel des Aaron, Sohn des Hohenpriesters Elazar, מִיכָאֵל, welchem das erbliche Priestertum im Dienste Jahwes übertragen wird, führt einen ägyptischen Namen. Denn man hat längst⁴⁾ erkannt, dass in מִיכָאֵל der bekannte ägyptische Eigenname  „dieser Neger“ steckt⁵⁾. Dieser Name wiederholt sich bei dem Sohne des Hohenpriesters Eli, dessen beide Söhne חִפְנִי und מִיכָאֵל heissen und Priester des Jahwe zu Schiloh sind⁶⁾.

1) Die hier gegebene Erklärung des Namens ist meines Wissens zuerst von Lauth versucht worden.

2) S. Zeitschrift für Assyriologie 1889, p. 49.


3) Exodus 2, 10. Acta apost. 7, 22.

4) Lauth, ZDMG. 25, p. 139.

5) Beachtenswert ist auch, dass der Name des Grossvaters mütterlicherseits מִיכָאֵל, äg. p^h-m^h „welchen El gegeben hat“ eine hybride ägyptische Bildung aufweist.


6) שֵׁנִי בֶרֶךְ עָלֵי דְמוֹתֵינוּ וְעִמָּהֶם כְּחֵסֶם לִבְנוֹתָם (Sam. 1, 3).

Irre ich nicht, so ist יהוה der ägyptische Eigennamen

 Hfnr („die Kaulquappe“¹⁾),

in welchem die Gleichung $r = \text{}$ den häufigen Fall der Mouillierung des r im Auslaut zeigt. Vermuthlich wurde schon im „neuen Reich“ — die beiden Zitate stammen aus dem mittleren Reich — das r verschliffen gesprochen; schrieb man doch das Zahlwort 100000, welches mit dem Wort „Kaulquappe“ identisch ist, *hfnw*²⁾.

Ferner wird ein Oberaufseher im Tempel Jahwes zur Zeit des Jeremia יהוה genannt, welcher zweifellos den ägyptischen Namen

 Pt-Hr trägt, welchen ich aus einem der Dyn. XXI angehörigen Papyrusfragment der ägyptischen Sammlung der Universität Strassburg (Nr. 742 a. d.) kenne³⁾.

Somit stehen wir vor der Thatsache, dass der Stifter des Jahwekultus ebenso wie drei⁴⁾ gelegentlich erwähnte Priester desselben, darunter einer, welcher eine ganz hervorragende Rolle in diesem Kultus spielt, ägyptische Namen führen. Liegt es auf Grund dieses Befundes nicht sehr nahe, die Frage aufzuwerfen, ob nicht der Gott selbst, welchem der Kultus galt, seinen Namen aus Ägypten bezogen hat?

Sehen wir uns unter den Namen des Ägyptischen Pantheon um, so entspricht freilich kein einziger dem gesuchten Gottesnamen. Wir müssen also in einer anderen Richtung suchen. Dass bei Entlehnungen auf religiösem Gebiete der Volksglaube weit schwerer wiegt als die religiösen Anschauungen der Gebildeten, ist eine bekannte Thatsache. Um so mehr muss betont werden, dass unsere Kenntniss der ägyptischen Volksreligion noch eine sehr lückenhafte ist, trotz der zahllosen religiösen Texte. Denn Tempelinschriften und Totenbücher verraten uns doch fast nur, wie sich der Priester mit der Religion abfand; wie das Volk eigentlich dachte, lesen wir im besten Fall nur zwischen den Zeilen. Viel mehr erfahren wir durch die zahlreichen Privataltertümer und die Bildung der Personennamen, aber keine Quelle ist für die Kenntniss des Volksglaubens so bedeutsam wie die Berichte von Reisenden. Mögen diese auch ein Jahrtausend jünger sein als die Zeit des neuen Reiches, welche uns zunächst angeht, — bei der Stabilität, welche die ägyptische Kultur in den Hauptzügen bewahrt, gelten solche

1) Lisbl. 1471 und L. D. II, 1448.

2) Auch Lieblein 523 (M. R.) schreibt schon  Hfnw.

3) In der Schreibung  Lieblein 2544 Nr. 93 (Dyn. XXI).

4) oder zwei, denn ich halte die Deutung von יהוה nicht für so sicher, wie die der beiden anderen Namen.

Berichte, so weit sie nicht tendenziös gehalten sind, für alle Zeit des Ägyptertums¹⁾. Wer nun die Berichte solcher späten Beobachter zur Hand nimmt, dem fällt immer wieder auf, welche grosse Rolle der Tierkultus in der Volksreligion spielte. Nehmen wir einen späten Autor, welcher als Christenfeind über dem Verdacht erhaben ist, die ägyptische Religion lächerlich machen zu wollen, so ist die folgende Schilderung des Celsus sehr bezeichnend²⁾: καὶ οἷς (so. den Ägyptern) προσιώντι μὲν ἔστι λαμπρὰ τεμένη καὶ ἄλσῃ καὶ προπυλαίων μεγέθη καὶ κύλλῃ καὶ νεῦ θανμάσιαι καὶ σκηναὶ περίεξ ὑπερήφανοι καὶ θρησκείαι μᾶλα δεισιδαίμονες καὶ μυστηριώτιδες, ἥδη δὲ εἰσιόντι καὶ ἐνδοτέρω γενομένην θεωρεῖται προσκυνοῦμενος αἴλουρος ἢ πίθηκος ἢ κροκόδειλος ἢ τράγος ἢ κύων³⁾.

Aleo unter den geheimnisvollen Ceremonien verbirgt sich ein Tierkultus. So viel auch das Aeussero des Tempels und der Kultus darüber hinweg täuscht, im Innern des Heiligtums werden heilige Tiere verehrt. Dass aber eben diese Thierverehrung, das Wesentliche im ganzen Kultus, die Volksreligion darstellte, bezeugen alle Nachrichten der klassischen Autoren⁴⁾. Was die vielen Götter in der Volksvorstellung unterschieden waren ja vor allem die Tiere, in welchen sie sich manifestierten. Für das Volk bedeutete:

Amon einen Widder,
Montu einen Stier,
Osiris einen Book,
Hathor oder Isis eine Kuh;

in der Vorstellung des ägyptischen Bauern — und auf diesen geht ja doch diese eigenartige Bauernreligion zurück — besteht das ägyptische Pantheon zum guten Teil aus einer Herde von Haustieren.

Und damit werden wir auf das ägyptische Wort geführt, auf welches vielleicht der Jahwename zurückgeht. Denn ΠΥΡ ist vermutlich die Wiedergabe des ägyptischen Wortes

 *ihot* „Vieh“,

Die Begründung dieser Gleichung verlangt zunächst eine Entscheidung der Frage, in welche Zeit man die Entlehnung des Wortes zu verlegen hat.

1) Vgl. Ed. Meyer, Geschichte Ägyptens p. 33—34.

2) Vgl. Wiedemann, Religion der alten Ägypter p. 95.

3) Origines contra Celsum ed. Lommatsch, lib. III, 17.

4) Vgl. besonders Wiedemann, Le culte des animaux en Égypte aus dem Museum VIII p. 211 ff., 308 ff.


Reich wieder in der alten Form aufzuleben, so wird man in ירוח eher eine orthographische Variante als eine solche von lautlicher Bedeutung sehen dürfen.

Demnach ist die Entlehnung sowohl im N. R. wie in der späteren Epoche dankbar.

Nehmen wir die erste Möglichkeit an, so würden wir uns zur Begründung der Identität von *lhot* und ירוח auf die Gruppe der ägyptischen Lehnwörter berufen müssen, welche in die Zeit des „neuen Reiches“ in die hebräische bez. kananäische Sprache übernommen worden sind, z. B.



I.	סוף	<i>sof</i>	„Schilf“
II.	קבה	<i>qb-t</i>	„Kasten“
III.	יאר	<i>ir-w</i>	„Nil“
IV.	פרעה	<i>pr-t</i>	„Pharao“
V.	חין	<i>hn-w</i>	} Massbezeichnungen
VI.	אריסה	<i>ar-t</i>	
VII.	חמש	<i>hm</i>	„F Leder“ ¹⁾
VIII.	שי	<i>sy</i>	„Schiff“



In ירוח = *lhot* wurde *l* = *w* (cf. II) sein und die weibliche Endung *-t* dem *ח* entsprechen wie in II und IV. Anlautendes *h* ist in III, wie in unserem Fall, durch *י* wiedergegeben, während ihm in VI *א* entspricht.


Dagegen fehlt bislang noch in dieser Wörtergruppe die Gleichung  *z* = *ח*. Denn selbst, wenn man annahmeh wollte²⁾, dass in פרעה³⁾ durch *ח* wiedergegeben sei, so ist doch zu betonen, dass in *lhot* das *z* im Inlaut steht.

Es ist wohl Zufall, dass wir diese Gleichung noch nicht für die Lehnwörter des N. R. erweisen können, denn an sich kann sie nicht auffällig sein. Einmal findet sich wahrscheinlich innerhalb des Ägyptischen der Wechsel von *z* und *ח*³⁾, und zwar gerade nach *ח*, dann aber giebt es ein Wort der „ägyptisch-semitischen“ Zeit, welches *z* = *ח* zeigt. Denn ich glaube, dass *ח* „Zeit“ semit. *ח* ist, also *ח* = *ח*, *ח* = *z* und *ח* = *ח*. Die letztere Gleichung liegt auch in *ח* „drei“ = *ח* vor, welche man doch gewiss gleich setzen muss. *ח* = *ח* ist durch

1) Bondi, *Ägyptische Pflanzenschrift* für Georg Ebers p. 1 ff.

2) Es ist zu beachten, dass die Schreibung mit  *z* schon im A. R. vorliegt, und nicht eine Erfindung des N. R. ist, wo  bekanntlich nur ein *z* wiedergiebt. Das *ח* in פרעה kann sehr wohl hörbar gesprochen sein.

3) Sethi, *Das Ägyptische Verbum* I, § 87, 248  *ח* „tanzen“ neben  *ח*.

mit שחור, שחור erwiesen, nur für [= ſ gestattet unsere gegenwärtige mangelhafte Kenntnis der einschlägigen Lautverhältnisse keinen anderweitigen Beleg. — Aber noch einmal, durch den Nachweis, dass unter den Wörtern der ägyptisch-semitischen Urverwandtschaft  = מ sich findet, will ich nur die Wiedergabe

von ſ durch מ in der späteren Zeit als an sich nicht unwahrscheinlich hinstellen, der Beweis für die Zeit des neuen Reiches ist noch zu erbringen. Rein lautlich betrachtet, liesse sich die Gleichung *šwt* = יחור auch für die ägyptisch-semitische Periode erweisen, wie man unter Hinzunahme von *šm* = שם aus Erman's Lautüberwicht, Jahrgang 1892 S. 123 dieser Zeitschrift, leicht erkennen wird. Aber sachlich ist das, wie sich aus dem folgenden ergibt, undenkbar und daher fällt diese Möglichkeit fort.

Auf Grund der hebräischen Vokalisation יחור, deren gute Überlieferung von keiner Seite angefochten worden ist, würde das ägyptische Wort *šwt* zu vokalisieren sein. Wir hätten also eine Nominalbildung vor uns wie *šw-rge* „Gewürm“ aus *šw-rge* („Beide Nomina würden auch darin übereinstimmen, dass sie Collectiva sind“). Nun existiert neben יחור auch eine verkürzte Form יח. Auch diese ist aus der ägyptischen Form leicht zu verstehen. Nach ägyptischen Lautgesetzen kann auslautendes *š* gelegentlich abfallen¹⁾. So entsteht

aus *šwt* *šw-rge* „Frauen“,
aus *šwt* *šw-rge* „Gift“.


So würde aus


šwt ein *šw*,

also יח entstehen.

Nachdem damit die Möglichkeit der lautlichen Identität beider Worte geschaffen ist, soll die sachliche Beziehung derselben hier kurz erörtert werden.

Zunächst einiges über die Bedeutung des ägyptischen Wortes. *šwt* ist ein Collectivum und entspricht seiner Bedeutung nach zunächst dem homer. *μήλα*, dem hebr. *מִצֵּי* „Kleinvieh“. Daraus hat sich sehr früh die allgemeine Bedeutung „Vieh“ entwickelt²⁾.

šwt = *šwt* (s. o.) werden nun an verschiedenen Stellen gerade zur Bezeichnung der heiligen Tiere gebraucht, so im Totb. 125 (Conf.) Z. 13 ed. Naville (Pa) 

 „nicht habe ich heilige Tiere getötet“

1) Steindorff, Kopt. Gr. § 72.

2) *šwt* findet sich mit dem weiblichen Singularartikel Pap. Westcar 8, 17.

3) Steindorff, Kopt. Gr. § 39 b.

4) Erman: Märchen des Pap. Westcar I, S. 52.

(ähnlich id. 32), ähnlich in den bekannten Stellen der Rosettana (Z. 18) und des Decrets von Canopus (Z. 12)¹⁾.

Wie verhält sich nun dieser Befund zu der unleugbaren Tatsache, dass der Sinai der ursprüngliche Sitz der Jahweverehrung ist²⁾? Es ist bekannt, dass die Sinaihalbinsel schon seit den ältesten³⁾ Zeiten unter ägyptischem Einfluss gestanden hat. Aus kriegerischen Unternehmungen, welche durch die reichen Kupferlager dieser Gegend ins Leben gerufen wurden, entwickelte sich nach und nach ein dauernder ägyptischer Besitz. In der Zeit der XII. Dynastie ist die Sinaihalbinsel eine ägyptische Provinz mit ägyptischer Kultur. Bis zu welchem Grade sich die Ägypter hier sicher fühlten, beweisen die dort vorhandenen ägyptischen Gräber und vor allem das Heiligtum, welches der Göttin Hathor, der Schutzherrin der Sinaihalbinsel, auf der höchsten Spitze der Sarabit el Hadem in dieser Zeit gebaut wurde. Das der Hathor heilige Tier aber ist eine Kuh, eines jener Tiere, welche der „heiligen Herde“ angehörten und welche nach den Worten des Herodot⁷⁾ — der vortrefflichsten Quelle für ägyptische Volksreligion — „alle Ägypter ohne Ausnahme von allen Vierfüßern am meisten verehren“.

Ich will hier nicht unerwähnt lassen, dass gerade diese Tatsache auf die Spur eines anderen Wortes führen konnte. Einer der Namen für die Kuh der Hathor ist חִוּר oder חִוּרִית⁴⁾ d. h. חִוּר oder חִוּרִית. Leider ist es nicht möglich zu entscheiden, welcher Konsonant oder ob überhaupt ein solcher dem ח folgte. Ich setze daher diese Kombination unter allem Vorbehalt hierher. Das Hauptergebnis würde in jedem Fall dasselbe bleiben.

Setzen wir die Entlehnung von חִוּר in das neue Reich, nehmen wir also an, dass diejenigen semitischen Stämme, welche später die Träger des Jahwismus geworden sind, erst im „neuen Reich“, etwa 1500—1300, mit der ägyptischen Kultur der Sinaihalbinsel bekannt wurden, so würde das gut zu dem stimmen, was wir über die palästinensischen Verhältnisse jener Zeit wissen. Eduard Meyer⁵⁾ hat es sehr wahrscheinlich gemacht, dass der bekannte Feldzug Sethos' I. (n. 1300 v. Chr.) gegen die Schasu, nichts anderes ist als ein Krieg gegen die den ägyptischen Besitz auf der Sinaihalbinsel bedrohenden Habiri, die Hebräer. Der Erfolg dieses Feldzuges setzte dem siegreichen Vordringen der Hebräer ein Ziel;

1) S. Brugsch, Wörterbuch V, p. 190.

2) Stade, Geschichte des Volkes Israel p. 129 ff., 447.

3) Siehe ägypt. Zeitschrift 1897 p. 8.

4) Erman, Ägypten p. 620.

5) Maspero, Histoire de l'Orient I, p. 347 ff.

6) Borchardt, Ägypt. Zeitschrift 1892, p. 112 ff.

7) Herodot II, 41: „καὶ τὰς βοῦς θήλειας Αἰγύπτιοι πάντες ὁμοίως αἰσχροῖσι προβάτων πάντων μάλιστα μακρόν.“

8) Lantoni: Dizionario di mitologia egizia S. I.

9) In den Aegyptiaca, Festschrift für Georg Ebers p. 75—76.

„was nicht erschlagen wurde, musste dem Pharao huldigen“. Die nun folgenden Jahre friedlicher Beziehungen der hebräischen Stämme scheinen mir für die Zeit der Entlehnung des Jahwenamens besonders in Frage zu kommen¹⁾. Daneben bleibt nach dem oben Bemerkten²⁾ aber auch die Möglichkeit der Entlehnung im alten und mittleren Reiche bestehen.

Wie dem aber auch sein mag, mir scheint alles dafür zu sprechen, dass die Hebräer oder besser die Träger des Jahwekultus zuerst auf der Sinaihalbinsel³⁾ den ägyptischen Stierkultus kennen lernten. Die ägyptische Herkunft des Jahwenamens und die Bedeutung des Sinai als Wohnsitz des Gottes sind damit erklärt, wenn auch im Einzelnen noch manches dunkel bleibt⁴⁾.

Wer nun diesem Ergebnisse zustimmt, der wird mit Recht die Frage aufwerfen, ob sich nicht in dem Jahwe der Hebräer eine Erinnerung an das heilige Heerdentier der Ägypter erhalten hat. Diese Frage lässt sich bejahen. Nur mit Vorbehalt erinnere ich zunächst an den „Stierkultus“⁵⁾ in den Tempeln des Nordreiches. Dann mir steht kein Urteil darüber zu, inwiefern diese relativ späte Verehrung des Jahwe in Stiergestalt auf alte Vorstellungen zurückgreift. Auch der poetische Ausdruck „Stier Jakobs“⁶⁾ אֱמֹרֶי יַעֲקֹב, wie Jahwe gelegentlich genannt wird, soll hier nicht herangezogen werden, obwohl man sich gewiss mit Wellhausen⁷⁾ fragen darf, ob hier nicht „ein stehen gebliebener Archaismus vorliegt, der eine Zeit lang plastisch gemeint gewesen sein mag“. Aber in den „Hörnern des Altars“, den קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ kann man mit gutem Recht einen rudimentären Rest der Darstellung Jahwes in „Stiergestalt“⁸⁾ sehen. So scheint auch diese Tatsache die hier gegebene Erklärung des Jahwenamens⁹⁾ zu stützen.

1) Dem würde der von Max Müller (Asien und Europa p. 102 und 312) versuchte Nachweis widersprechen, dass der Jahwekult in Palästina schon zur Zeit Thutmosis' III. bestand. Mir ist aber die Identität der betreffenden Worte mindestens zweifelhaft. Was wir nach und nach über die verwickelten Völker- und Sprachverhältnisse Vorderasiens erfahren, mahnt zu grösster Vorsicht. Zugegeben, dass das *yh* ein Gottesname ist, ■ ist es noch sehr fraglich ob man ihn dem יהוה oder יי gleich setzen darf.

2) Vgl. Max Müller, Asien und Europa S. 32 ff.

3) Damit leugne ich den Aufenthalt hebräischer Stämme („Josephstämme“) in Gosen nicht. Aber für den Jahwekultus würde vor allem ein Stamm in Frage kommen, welcher zu der ägyptischen Kultur der Sinaihalbinsel in Beziehung stand. Man wird dabei zunächst an die Keniter denken.

4) Ausdrücklich bemerke ich hier, dass ich die einschlägigen alttestamentlichen Fragen, hier nur soweit erörtere, als ■ für die Begründung meiner Ansicht notwendig ist.

5) Soviel ich schon kann, ist zur Bezeichnung des „Stieres“ stets das Wort כֶּבֶד „Kalb“ gebraucht.

6) Weshalb der „Stierkultus“ kanaänische Entlehnung sein soll, habe ich nirgends überzeugend erwiesen gefunden.

7) Geschichte Israels I, p. 298.

8) Stade, Geschichte des Volkes Israel, p. 465.

9) Ich möchte im Anschluss an die obigen Ausführungen an die Beirufenen eine Frage stellen. Neben der Vorstellung von der „Stiergestalt

Fassen wir noch einmal kurz den Gang und die Hauptergebnisse dieser Untersuchung zusammen!

Eine Reihe von Personennamen, welche in dem Jahwekultus eine hervorragende Bedeutung haben, wiesen uns neben der hebräischen hier zuverlässigen Tradition nach Ägypten als der Heimat des Jahwe Namens. Als ein Name, welcher diesem sachlich durchaus entspricht, aber lautlich gewisse Schwierigkeiten bietet, ergab sich das ägyptische Wort für „Vieh“ *iwel*, welches auch die heiligen Tiere der Götter bezeichnet. Die grosse Bedeutung des Sinai für den Jahwekultus, legte die Vermutung nahe, dass die Träger des Jahwekultus zuerst auf der Sinaihalbinsel den ägyptischen Tierkultus kennen lernten. Ueber die Zeit der Entlehnung liess sich nichts Sicheres ermitteln.

Dass das ägyptische Prototyp von יהוה Collectivum ist und nicht ein bestimmtes einem bestimmten Gotte heiliges Tier bezeichnet, könnte leicht als Einwand gegen meine Aufstellungen erhoben werden. Und doch ist der Gattungsbegriff, welcher vielleicht viel concreter und verbreiteter war, als bislang die Texte erkennen lassen, ganz den Umständen angepasst, unter denen die Entlehnung von יהוה erfolgte. Wären die Hebräer mit den Bewohnern eines bestimmten Gaues zuerst in Berührung getreten, so würden sie gewiss bei der Entlehnung eines Gottesnamens das Tier oder den Gott übernommen haben. Aber in unserem Fall liegt die Sache anders. Die ägyptische Bevölkerung der Sinaihalbinsel ist eine ägyptische Mischbevölkerung; so viele Gaue vertreten waren, so viele Götter, so viele heilige Tiere lebten in der Vorstellung dieser aus allen ägyptischen Nomen zusammengewürfelten Leute. War auch Hathor die Schutzgöttin dieser ägyptischen Provinz; für den Einzelnen ist der angeborene Gott doch der massgebende. Und so konnte ein fremdes Volk, welches die religiösen Vorstellungen dieser Leute kennen lernte, nur den Eindruck bekommen, dass sich der Gott der Ägypter in vielen Tieren offenbarte. *iwel* „heilige Tiere“ war der bezeichnende Ausdruck für die Gestalten, unter den sich die ägyptischen Götter sichtbar ihren Versöhnern offenbarten.

Wie sich die Person des Mose zu dem Jahwekultus stellt, ist aus der getrübbten Überlieferung schwer zu ersehen. Nur so viel steht fest, dass er bei der Begründung und dem Ausbau des Jahwekultus eine hervorragende Rolle spielte. Es ist kaum anzunehmen, dass er dem Volke erst die Kenntnis des Namens übermittelte. Die Hebräer werden — einerlei ob man an das

Jahwe steht der Glaube des alten Israel, dass in Steinen Gottheiten wohnen, ein Glaube, welcher in den Gesetzestafeln der heiligen Lade einen Nachhall gefunden hat. Der „Stier“ ist der Fetiſch des יהוה. Sollte in den heiligen Steinen, deren Verehrung bei allen Semiten nachweisbar ist, ursprünglich der Sitz des *be* sein, wie das in der Gründung des Heiligtums *be* *hier* zu Tage liegt? Später würden die Fetiſche der beiden Götter vermengt worden sein.

alte oder mittlere Reich oder an das neue Reich denkt — schon vor Mose mit dem ägyptischen Volksglauben bekannt gewesen sein, und demjenigen, welchen die Tradition später zum Religionsstifter machte, wird vor allem die Aufgabe erwachsen sein, diesen Vorstellungen feste Formen zu geben. Dazu war er schon vermöge seiner Erziehung der berufene Mann.

Sollte ich den Ursprung des Gottesnamens Jahwe richtig erkannt haben, so würden damit die zahlreichen Vermutungen einen ungeahnten Halt gewinnen, welche schon längst über die Beziehungen des hebräischen und ägyptischen Kultus geäußert sind. Aber dieses Kapitel will ich vor der Hand bei Seite lassen¹⁾. Nur eine allgemeine Betrachtung kann ich mir zum Schluss dieser Studie nicht versagen, deren problematischen Charakter ich genügend betont zu haben glaube. Die ermittelte Thatsache wird viele zunächst wunderbar berühren. Wenn der Gott der Hebräer aus Ägypten stammt, dann wirkt der Geist des Ägyptertums, welchen wir uns so lange als etwas ganz isoliertes vorgestellt haben, auch auf dem Gebiet der Religionsgeschichte noch unmerkbar bis in unsere Zeit hindüber. Und doch fügt sich auch diese Thatsache durchaus dem Gesamtbilde ein, welches wir uns mehr und mehr von der ägyptischen Kultur gebildet haben. Was die Hebräer aus Ägypten entlehnt haben, wird, abgesehen von einigen Kultformen, eben nicht viel mehr gewesen sein als der Name des Gottes, sein Wesen haben sie nach ihrem Ebenbild geschaffen. Ganz ähnlich steht es ja auch mit zwei anderen Kulturgaben, welche auf Ägypten zurückgehen. Was die Phönizier etwa²⁾ aus der ägyptischen Schrift entlehnt haben, waren wenige Zeichen; das System haben die Entlehnenden selbst geschaffen. Und steht es nicht ebenso mit der griechischen Kunst! Was die Hellenen von den Ägyptern übernommen haben, waren nur einige Kunstformen, welche sie mit ihrem Geist erfüllten und durch ihren Genius zu einem Leben erweckten, in welchem man nur mit Mühe die Beziehungen zu dem Nilthal erkennt. Und ähnlich würde es um die Entlehnung des Hebräergottes und seines Kultus stehen. Nur im Namen und einigen bedeutungslosen Vorstellungen und Kultformen vermögen wir die alten Beziehungen wieder aufzudecken. Im grossen und ganzen trägt die Religion der Hebräer den Stempel des Volkes, welches sie seiner Eigenart gemäss entwickelt hat.

1) Hier spielen natürlich auch die alten Beziehungen Syriens und Palästinas zu Ägypten eine Rolle, wie wir sie aus den Amarnabriefen kennen gelernt haben und auch sonst im N. R. verfolgen können.

2) Ich will gestehen, dass mir neuerdings ganz erhebliche Zweifel an der üblichen Annahme gekommen sind.

Über Śeṣa.

Von

Th. Aufrecht.

In südindischen Verfassernamen ist das Wort Śeṣa für sich allein oder in Zusammensetzungen gewöhnlich. Proben finden sich in dem ersten Band des Catal. Catal. Die Bedeutung dieses Śeṣa war mir trotz einer Anfrage in Calcutta unbekannt geblieben. Im Oktober v. J. wandte ich mich an Śeṣagiri, den Kurator der Government Oriental MSS. Library in Madras, und erhielt von ihm am 11. November den folgenden Bescheid:

The word śeṣa which is found in the proper names generally in Southindia is the name of the Tirupati¹⁾ hills, on which is situated one of the most famous temples of India, in which an idol of Viṣṇu under the name of Veṅkaṭaramaṇa is worshipped. The mount is supposed to represent Śeṣa, the thousand-headed serpent, who is the couch of god Viṣṇu, and who is also supposed to bear the earth on his head. The mountain is therefore called Śeṣagiri, Śeṣāchala, Śeṣādri and so on by adding the names of a mountain to the word Śeṣa. The word Śeṣa itself is often used as a proper name. It is found also in compounds with other words as Rāma-śeṣa, Veṅkaṭaśeṣa²⁾.

The use of the word Śeṣa may also be accounted for by the piety which Vaiṣṇavas show to their wellknown Lohārya Rāmānuja, who is considered to be an incarnation of Śeṣa, the thousand-headed serpent on whom Viṣṇu is said to sleep.

Die erste Angabe empfiehlt sich durch ihre Einfachheit. Nach seiner Überlieferung soll die Pagoda ursprünglich Śiva geweiht gewesen und durch den Einfluss von Rāmānuja zum Dienst von Viṣṇu verändert worden sein.

1) Tirupati, eine Stadt in dem Bezirk Nord Arcot.

2) Siehe Kṛiṣṇaśeṣa.

Über eine Formel in der jüdischen Responsenlitteratur und in den muhammedanischen Fetwās.

Von

Ignaz Goldziher.

I. In jüdischen Konsultationen über gesetzliche Fragen (שאלות ותשובות) aus Ländern arabischer Zunge findet man sehr häufig als Schlussformel der Fragestellung einen Hinweis auf den göttlichen Lohn, dessen der Befragte für seine Entscheidung gewärtig ist. Einige Beispiele:

Responsen der Geonim zumeist aus dem 10. und 11. Jahrh.
אמן ראי סידנא (ed. Harkavy (Berlin 1887, Mek. Nird.) 187, 5—8:
גאון ואב אן יערסנא (ed. יברסאנא) אלהבם סי ילך סל
יפסניא סידנא (ed. יעלנא); *ibid.* 205, 24: אלהבם אן שם אלה
במא ירי סי ילך מן אלצואב ואללה חעאלי יעם אנרה.

Dem entspricht in den hebräischen Übersetzungen¹⁾ dieser Redensart am Schlusse der Anfragen: יורנו ויקבל שכרו מן השם resp. ויהיה²⁾ שכרו כשול נאח ה' oder וימקרו יכזיל שכרך, יתברך, wozu noch zuweilen מן השמים hinzukommt. Diese Formel erscheint oft in der Abbréviatur ושכמ"ה. An eine biblische Stelle (Ruth 2, 12) ist diese Formel angepasst in der Varietät: יורנו רבנו דורן ביה ונאח ה' היה בטכריו כלמה.

Abraham Abu-l-munā, Sohn des Maimonides, motiviert einmal in einer seiner Entgegnungen auf die Einwürfe des Daniel ha-Babli gegen Stellen in Maimonides' Werken, die Zusage des göttlichen Lohnes für die Zerstreuung religionswissenschaftlicher Zweifel durch einen Hinweis auf die biblische Stelle Jes. 57, 14. Durch

1) Es ist nicht = *لا* wie in der hebr. Übers. 514 זח לאי.

2) Wir verweisen auf das *קובץ חשבונות הרמבם ואגרותיו* (Leipzig), unter dessen 251 Konsultationen es nur wenige giebt, in denen die Anfrage nicht mit einer dieser Formeln schließt. — Vgl. auch *ושכר הרבה יטול*, Meir Abulafia, *Kitāb al-raʾīl* (hebr. Übers.) ed. J. Brill 182, 16.

2) Häufig auch *ויכזיל*. Die Formel wird in hebr. Sprache auch in arabischen Anfragen gebraucht, *Jew. Qu. Rev.* XI, 589, 10. 27.

die Unterweisung der Fragesteller wird ein „Anstoss aus dem Wege des Volkes hinweggeräumt“; dafür kann man göttlichen Lohn erwerben“).

Man kann jedoch nicht bezweifeln, dass diese Formeln nicht an biblische Anschauungen anknüpfen, sondern dass sie aus der Technik des muhammedanischen Fetwäwesens übernommen sind, wo sie seit alter Zeit genau an derselben Stelle in derselben Weise gebraucht werden, wie wir dies an den soeben angeführten jüdischen Beispielen erfahren haben.

Einige Specimina aus verschiedenen Zeitaltern können dies Verhältnis zeigen. Unser ältestes Beispiel, das ungefähr aus der Zeit jener gaonäischen Responsen stammt, ist sicherlich nicht das früheste dieser Art. In den den Ġurar al-fawa'id wa-durar al-kalā'id des Šarīf Abn-l-Ġasīm 'Alī al-Murtada (lebte 355—436) angehängten theologischen und philologischen Anfragen und Gutachten (Teheran 1272, p. 362—416) schliesst eine Fragestellung mit den Worten: وَيُنْتَعَم بِذِكْرِ مَا عِنْدَهُ فِي ذَلِكَ مُتَابًا لِمَنْ شَاءَ اللَّهُ

(p. 389). — Dem Ġazālī wurde ein Gutachten über eine gerade in seiner Zeit viel umstrittene Frage abverlangt: wie sich der orthodoxe Islam gegen das Andenken des Chalifen Jazīd I. „des Mörders des Ĥusein“ zu verhalten habe. Aus den Sprüchen der grossen Imams des 2. und 3. Jahrhunderts konnte diese Frage nicht sicher entschieden werden, die auch für die alltägliche Praxis aus dem Gesichtspunkte Interesse hatte, ob man der Erwähnung des

Namens dieses Chalifen die üblichen Eulogieformeln (عَلَيْهِ السَّلَام, u. s. m.) nachsetzen müsse, oder mindestens dürfe, oder aber ob eine Fluchformel nach diesem Namen den Forderungen der rechtgläubigen muhammedanischen Gesinnung eher entspreche. Es ist zu beachten, dass die Rehabilitierung des Jazīd und der Omajjaden überhaupt vielfach von Theologen der ultrakonservativen hanbalitischen Schule vertreten wurde²⁾, trotzdem Ahmed b. Ĥanbal selbst zu

1) ויגדלם אן כחן ad. B. Goldberg (Paris 1867) 59, 10: מַחֲסִיכִין מִיָּד אֲנִיָּה לְאַחֲרָאֵל קִדְּוָה דְּרִימָא מַכְשָׁל מִדְּרָךְ עָמִי.

2) Ein älterer Zeitgenosse des Ġazālī, der Hanbalite 'Abd al-Muqīl Š. Zuheir al-Ĥarībī (st. 488) hatte ein Werk *fi faqd'il Jazīd* geschrieben, das zu seiner Zeit viel Debatten hervorrief (Ibn al-Ašir ed. Būlak XI, 280, vg. Muḥ. Stud. II 97). Die an Ġazālī gerichtete Anfrage ist wohl aus Anlass dieser Bewegung erfolgt. — Eine Apologie des Mu'awija schrieb ein jüngerer hanbalitischer Zeitgenosse, der Kādi Muḥammed Ibn al-Farrā (st. 526): تَذِيَّةٌ مُعَاوِيَةَ (Handschr. der Leipziger Universitätsbibl. D. C. Nr. 375 fol. 39v.).

Zu beachten ist folgende aus den Manāqib Ahmed b. Ĥanbal von Jahš b. Maḥdā citierte Notiz des Hārūn b. Hammāl: وَتِلْكَ رَأْيُ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ وَأَتَا

alidischen Sympathien neigte¹⁾. Die Anfrage nun, mit der dem Gazālī eine Entscheidung dieser Kontroverse abgefordert wird, schliesst mit der Formel: *يَنْعَمُ بِإِذْنِ الشَّيْخِ مُطَابِقًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ* (Ibn Chalikān s. v. al-Kijā al-Harrāstī, Nr. 441, Wüstenfeld V, 16). — Eine

Konsultation aus dem 8. Jahrh. H. über die Zulässigkeit der Beschäftigung mit den Schriften des Theosophen Muḥij al-dīn ibn 'Arabi endigen die Fragesteller mit den Worten: *أَقْنُونَا مَا جَوِّزِينَ* (Makkiart I 577, 4).

Ähnliche, auf die dem Respondenten zugesicherte göttliche Belohnung bezügliche Klauseln der Fragestellung sind auch in späterer Zeit in Anwendung geblieben²⁾. Bei dem in dieser Zeitschrift (I, 328) von Schauffler mitgeteilten Fetwā (a. d. J. 1175 d. H.) über den Übertritt der Griechen in Aleppo zur röm.-katholischen Kirche, schliesst die Fragestellung: *أَفِيدُوا الْجَوَابَ وَلَكُمْ الثَّوَابُ*. Desgleichen schliesst die von Snouck Hurgronje (ibid. 45, 397) herausgegebene Fragestellung des Muhammedaners aus Singapore in Angelegenheit des Sklavenhandels mit den Worten: *أَفِيدُونَا*.

Desgleichen schliesst die von Snouck Hurgronje (ibid. 45, 397) herausgegebene Fragestellung des Muhammedaners aus Singapore in Angelegenheit des Sklavenhandels mit den Worten: *أَفِيدُونَا*. Dazu sind in *بِنَصْرِصِ أَثْمَنَاتِ الشَّافِعِيَّةِ فِي ذَلِكَ أَثَابَكُمْ اللَّهُ آمِينَ*.

رجل وقال يا ابا عبد الله ان ههنا رجل يفضل عمر بن عبد العزيز على معاوية بن ابي سفيان فقال احمد لا تجماله ولا تواكده ولا تشاركه (ibid. fol. 29 v). Damit im Zusammenhange sind die Nachrichten bei al-Mukaddas 284, 14; 407, 12; 410, 6 zu verstehen, wonach die Hanbaliten in Isfahan, Rūj u. a. m. eine bis zur Übertreibung reichende Verehrung für Mu'āwija (vgl. de Goeje, Gloss. geogr. v. حَبِيبَةَ) kennzeichnet. —

Es entspricht dies dem alten Sunna-Standpunkt, der die Thaten des historischen Chalīfa als religionsgemäss recipierte. Die oben angeführten hanbalitischen Äusserungen haben ihre Vorgänger an 'Abdallāh b. al-Mubārak (118—182), der eine Vergleichung des 'Omar II. mit Mu'āwija I. zu Gunsten des ersteren nicht zulies (Ibn Chalikān Nr. 321) und an Abū 'Omar al-Mu'arri (s. 346), bekannt als Gailām Ta'lab, einem fanatischen Mu'āwija-Verehrer, der ein Heft Überlieferungen *مَعَاوِيَةَ فِي فَتَائِلِهِ* tradierte, das jeder, der seine Vorträge hörte, erlernen musste (Ibn Chalikān Nr. 640).

1) ZDMG. 50, 494; Patton, Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna 140.

2) So z. B. auch in den angeführten Konsultationen, die sehr häufig als Flugchriften einzeln erschoenen. Eine solche Anfrage an Emin al-Madani (1292) über die Verwerflichkeit oder Zulässigkeit des mit angeblichen Heeren des Propheten getriebenen Kultus (vgl. Muh. Stud. II, 286) schliesst: *أَفِيدُوا*.

الْجَوَابَ مُفَصَّلًا وَلَكُمْ الْآجِرُ وَالْثَّوَابُ.

späterer Zeit auch einige Invokationsformeln als Einleitung der Entscheidung des Mufti hinzugekommen. Darüber teilt Muḥammed al-Muḥibbi in seinem Werke über die Gelehrten des 11. Jahrh.s d. H. bei Gelegenheit der Biographie des türkischen Mufti Abū Sa'īd b. As'ad b. Ḥasan Gān (1003—1072) folgendes mit¹⁾:

وكان يكتب في الفتاوى التي ترفع اليه فوق السؤال الله المستعان
وعليه التكلان وأول من غير مختارات المغنين من كتابتهم اللهم يا
وطني العناية والتوفيق نسألك الهداية إلى أقوم طريق جده سعد الدين
كان يكتب اللهم محيى كل سائل نسألك تسهيل الوسائل إلى حل
مشكلات المسائل ثم تبعه ابنه أسعد والد ابى سعيد فكان يكتب
الله الهادي عليه اعتمادى.

Der neue Amtstil der modernen arabischen Kanzleien hat freilich auch die Fetwaforderungen nach der kurlen Schablons gemodelt. In den sieben Fetwabänden, die der einstige Mufti von Ägypten und Rektor der Azharakademie Šeiḥ Muḥammed al-'Abbās al-Mahdī aus seinen für Regierungstellen, Richter und Privatpersonen von seinem Amtsantritte 1264 bis 1804 abgegebenen Entscheiden zusammenstellte²⁾, schliessen die von Ministerien und sonstigen Ämtern an ihn gerichteten Anfragen in der Regel mit der bekannten geschäftlichen Formel: لزوم تحريره لحضرتكم وإرسال الأوراق المتعلقة بهذه المادة نوّمل الاطلاع عليها والتكرم بإفادته لحكم الشرعى في ذلك (z. B. I, 448).

Wir haben gesehen, dass eins der jüdischen Beispiele aus der gaonäischen Zeit in Bezug auf das charakteristische Wort der Formel (مُتَابَا) genau zu den aus dem 9.—10. Jahrh. angeführten muḥammedanischen Formeln stimmt. Auch das an einer solchen Stelle vorkommende ישרו לנו פירנה מוצקה (Responsen der Geonim ed. Harkavy 96, 22) klingt an das in jenen arabischen Beispielen gangbare يُنجم إلخ an.

II. Diese, wie wir sehen konnten, ganz formelhafte Fetwa-phrase ist keineswegs als Ausdruck konventioneller Höflichkeit zu betrachten. Der Gedanke, der ihr zugrunde liegt, ist im Ḥadīṡ

1) Obulḥāt al-šar fi 'aḥd al-karn al-ḥādī 'ašar (Kairo 1284) I, 136 unten.

2) Al-fetāwā-l-mahdīja 2-l-waḥḍ-l-l-mahdīja, Kairo 1801—1804; 7 Bde.

begründet. Beim Abverlangen eines Fetwa wendet der Fragesteller den im Hadit̃ ausgedrückten Gedanken an.

Nach einem alten muhammedanischen Spruche ist: *كَلِّ مَجْتَهِد* jeder, der in einer zweifelhaften Sache aus selbständigem Denken das richtige Gesetz zu erschliessen sich bestrebt, des göttlichen Lohnes gewärtig¹⁾, oder wie dieser Satz im vollen Zusammenhange lautet: 'Amr b. al-'Āṣi hörte vom Propheten folgenden Ausspruch: *إِنَّا حَكَمَ لِلْحَاكِمِ مَجْتَهِدٍ فَأُصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ* Wenn ein Richter einen Rechtspruch zu erteilen hat und mit ehrlichem Bestreben die Wahrheit erschliesst, so erhält er (von Gott) einen doppelten Lohn, wenn seine Entscheidung richtig ist; den einfachen Lohn auch dann, wenn er mit derselben geirrt hatte²⁾.

Dies ist nun der Lohn, dessen der Fragesteller den Mufti versichert. Zur Zeit als dieser Haditspruch entstand, hatten die Worte *igtahada* und *muftahid* noch nicht die feste terminologische Bedeutung, und hingen noch nicht mit jener genau definierten Stelle in der Rangstufe der Gelehrtenhierarchie zusammen, die ihnen später infolge der Ausbildung des Madhabwesens und der systematischen Schichtung der das Gesetz interpretierenden Autoritäten zugesignet wurde. *Igtihād* bezeichnet im allgemeinen (zumal mit *رأى* im Acous.) die spekulative Forschung des Fakih³⁾ und ist ein Attribut der Methode des *ra'y*⁴⁾. Nach vollzogener Codifizierung des Gesetzes hat man begonnen mit dem Titel u. höhere Ansprüche zu verbinden. Die oben angeführten alten Sprüche hat man aber gerne auf jeden Gesetzgelehrten angewendet, der innerhalb seiner Kompetenzsphäre vom jns respondendi Gebrauch macht und in die Lage kommt über gesetzliche Anfragen Entscheidungen zu geben. Dazu muss er — wenigstens nach hanefitischer Lehre⁵⁾ — nicht eben irgend eine der Stufen des *igtihād*,

1) Muwaṭṭa' IV, ■ sagt dies Sa'id b. al-Musallab, indem er für das Dīḡgesetz an Stelle der Verordnungen 'Omars und Mu'awijes eine neue Norm aufstellt.

2) Die älteste Stelle ist Musnad al-Šāfi' (Lahore 1806) 200. Ausserdem kommt der Spruch fast in jeder Haditsammlung vor, die ein Kapitel über Gesetzstudium, Rechtspflege u. dgl. enthält.

3) Vgl. Zährten 8.

4) 'Abd al-Barr, bei Zark. zu Muwaṭṭa' I, 214 *صَحَّ الْقَوْلُ بِالرَّأْيِ والاجتهاد*.

5) Die šāfiitische Auffassung stellt höhere Ansprüche; s. über die Frage Māwerdī ed. Enger 110. Über *muftahid al-fatāwā* vgl. Journ. asiat. 1850 I, 181, 204; Snouck Hurgronja, ZDMG. 58, 141.

in seiner späteren Bedeutung, erklommen haben und kann wohl auch ein *mutakallif* sein¹⁾.

III. Wir benützen diese Gelegenheit noch zu einigen an dies Gebiet sich knüpfenden sprachlichen Bemerkungen.

Der Dichter Kuḥeif, der mit Du-l-ḥumma um die Gunst der schönen Charkā' wetteiferte, gebraucht das Wort *al-muḥṭi*, um einen frommen Mann (derselbe wird übrigens als *fakīh* bezeichnet) zu verspotten, der mit der ernsten Mahnung zur Gottesfurcht den Dichter zurechtwies, als sich dieser einmal in eine schöne Frau vergaßte (Ag. XX, 143, 5): *تف اللآ لا يقول في المفتى*.

Hier wird *muḥṭi* in demselben Sinne gebraucht, wie bei ähnlichen Gelegenheiten (wo es sich um das Weintrinken handelt) die Worte *mutakallif* (Ag. XIV, 31, 2) oder *fakīh* (ibid. 61, 18)²⁾. Es ist auch nicht ausgeschlossen, dass im Grunde ein Frömmeler oder Heuchler gemeint sei, wofür die freien Omajjaden und die Vertreter ihres Geistes die unbequemen Fukahā hielten, die ihnen immer mit Koran und Sunna in den Weg kamen³⁾.

Der Gebrauch des Wortes *fatwā*, das ursprünglich nur die gesetzkundige Entscheidung einer dem Fragenden zweifelhaften Sache bedeutet⁴⁾, scheint im späteren ungensauen Sprachgebrauch, bei Beibehaltung der richtigen Bedeutung, auch auf die schriftlichen Anfragen, auf die man eine Entscheidung beansprucht, ausgedehnt worden zu sein. In dieser Anwendung bedeutet es wohl eigentlich das der Erledigung zugeführte Schriftstück⁵⁾, das

1) Kaḥlī Chān (et. 692), *Fatāwā* (Kairo 1282) I, 2, 13: *وان كنت المفتى*

مقلدا غير مجتهد ياخذ بقول من هو افقه الناس عنده وبصيف

الجواب إليه. Über die Iḡṭhād-Fragen schrieb Muḥammed b. 'Abd al-'aṣaf al-Makkī (1051): *al-kaul al-sadiḍ fi ba'd maṣā'il al-iḡṭhād wal-taklīd* (Handschrift der Kairoer Bibliothek, Katal. VI, 177). Vor jetzt dreissig Jahren erschien von dem damals sehr angesehenen Kairoer Gelehrten Riḥān Beg al-Taḥṭawī, als besondere Dollage der Unterrichtsrevue *Kaḥḍat al-madārīn*, die Monographie: *al-kaul al-sadiḍ fi-l-iḡṭhād wal-taḡdīd* (Kairo 1287) s. besonders 22 unten.

2) Vgl. Muḥammed. Stud. I, 31.

3) Ḥorwān b. al-Muḥallab nennt ja den Ḥasan Baṣrī الشیخ الصالح المراءى Tab. II, 1401, 6.

4) La s. v. XX, 3 oben: *والفتوى والفتوى ما أفتى به الفقهاء في الفتوى لأهل المدينة*.

5) Vgl. al-Muḥḍḍbī, *Chahāṣat al-aḥar* III, 341, 6 *وقال لا يكتب رقايع الافتاء*, vgl. *الصورة* Ibn Maḥkow. bei de Goeje, Arib 24, 8.

die Anfrage in gewohnter Form enthält. Dieser Sachverhalt folgt aus Beispielen, die aus dem 10. und 11. Jahrh. vorkommen:

Mugir al-din al-Hanbali (ca. 900) sagt in der Biographie des Seich Maki b. 'Abd al-Salam al-Rumaili (st. 492): كانت الفتاوى

تأتى إليه من مصر والشام وغيرهما d. h. es kamen Anfragen zu ihm aus vielen Ländern¹⁾. Ebenso gebraucht das Wort sehr häufig auch al-Muhibbi (Ende des 11. Jahrh.) in seinem Biographienwerke. Von Ahmed b. 'Abdallah al-Mekki (st. 1077) sagt er: „die Fatawi kamen zu ihm, und er beantwortete sie in der angemessensten und schönsten Weise“²⁾. Man sagt in diesem Sinne: كتب على الفتاوى, um auszudrücken, dass jemand schriftliche Antworten auf die ihm vorgelegten Anfrageschriften erteilt³⁾. „Du sollst nicht mehr auf Fetwa's schreiben“ d. h. nicht mehr schriftliche Entscheidungen über vorkommende formelle Fragen treffen dürfen⁴⁾. Von dem nachmals berühmten Negm al-din al-Gazal (st. 1061) wird erzählt, dass ihm sein Meister Šihab al-din al-'Aṭṭār, selbst einer der hervorragendsten Gesetzgelehrten seiner Zeit, zwanzig Jahre vor seinem Tode die Erlaubnis gab „auf Fetwa's zu schreiben“ (والن. فكتب في هذه المدة على فتوى) (له بالكتابة على الفتوى sehr beschränkten Gebrauch machte (واحد في الفقه وغير واحد في التفسير). Kurz vor dem Tode des Lehrers traf ein Fetwa ein; da sagte er zu Negm al-din: „Schreibe darauf (die Entscheidung), und da schrieb er sie auch auf besonderen Wunsch des Lehrers unter eigenem Namen. So kamen denn die schriftlichen Anfragen (al-fatāwa) von nun ab in häufiger Folge zu ihm und er gab immerfort Entscheidungen“⁵⁾. Als der Seich

1) Al-ins al-ḡallī (Kairo 1222) 264, 5 v. u.

2) Chulāṣat al-aṣar I. 226, 20 واخذ عند جماعة وكانت الفتاوى تروى عليه فيجيب عنها باحسن جواب واعذب خطاب.

3) Mugir al-din: 579, 8 واثن له بالافتاء... وكتب على الفتاوى كثيراً.

4) Al-Muhibbi IV, 152, 7 لا نكتب على الفتاوى بعدها.

5) Ibid. 196: فحضرت فتوى فقال اكتب عليه فكتب وقال اكتب اسمكم فقال بل اكتب اسمي فكتبه ثم تتابعبت عليه الفتاوى فاستمر يفتى.

al-Isfām Jahjā al-Minkārī durch eine Krankheit am Schreiben verhindert war, betraute er seinen Schüler Muhammed aus Angora (st. 1098) damit, „auf die Fatwa's zu schreiben“ (الكتابة على الفتاوى); dies Amt behielt er bei („er schrieb immerwährend auf die F.“) bis sein Lehrer selbst abgesetzt wurde¹⁾. Und um auszudrücken, dass die Entscheidungen eines gelehrten Mufti allenthalben Beifall begegnen, sagt man: „man zollte Beifall seinem Schreiben auf die Fatwa's“²⁾ (وَحَمِدَتْ كِتَابَتَهُ عَلَى الْفَتَاوَى).

1) Al-Muhibbī IV, 314.

2) Ibid. III, 210, 5 u. v. a. anderwärts 270, 6 v. u. وَكَانَتْ فِتَاوَاهُ مَرْغُوبَةً مَقْبُولَةً.

Die geographische Liste IIR 50.

Von

F. H. Weisbach.

Der Text IIR 50 ist meines Wissens noch nicht im Zusammenhang behandelt worden. Eine solche Bearbeitung scheint aber auch jetzt noch wünschenswert und zeitgemäß zu sein. Die Ausgabe im Londoner Inschriftenwerke enthält nicht nur eine Anzahl Versehen, sondern ist auch unvollständig. Allerdings sind die meisten Fehler schon längst verbessert, aber von den verschiedensten Gelehrten und an den verschiedensten Stellen. Wer bis jetzt den Text studieren und benutzen wollte, war genötigt, das Material in tagelanger Arbeit zusammenzutragen. Diese Mühe habe ich ihm ein für allemal abgenommen. Hierzu kommt, dass der IIR 50 veröffentlichte Text durch ein neuangefügtes Bruchstück zum Teil ergänzt werden kann. Zwar ist dieses Fragment bereits 1881 Frdr. Delitzsch (Wo lag das Paradies? S. 104) bekannt gewesen, auch von Meissner (s. Jensen in Keilinschr. Bibl. 8, 1, 184 Anm. 1) kopiert, aber noch von niemandem veröffentlicht worden.

Zum Studium des in Rede stehenden Textes wurde ich durch einige Städtenamen, die ich in den von mir kopierten Beschwörungstafeln des British Museum fand, veranlasst. Auf mein Ersuchen gestattete mir Herr King in Abwesenheit Dr. Budge, die Tafel, welche in der Konyunjik-Galerie ausgestellt ist, einige Stunden im Students' Room zu kollationieren. Leider war mir zu jener Zeit weder Delitzsche Paradies, noch Brünnows Classified List zugänglich. Hätte ich diese beiden Bücher damals zu Rate ziehen können, so würde ich selbstverständlich nicht ermangelt haben, einige wenige Stellen, wo ich anders las als die genannten Gelehrten, nochmals ganz genau zu besichtigen. Für jetzt muss ich mich in diesen, übrigens wenig zahlreichen Fällen darauf beschränken, die Unterschiede unserer Lesungen festzustellen, ohne eine Entscheidung treffen zu wollen. Dann wenn ich mich auch bemüht habe, jede Abweichung von dem Texte des Inschriftenwerkes sorgfältigst zu untersuchen, möchte ich doch nicht wagen, ohne nochmalige ausdrückliche Prüfung des Originals Männern entgegenzutreten, die im Lesen von Thonurkunden eine ungleich grössere Übung haben als ich selbst.

Ich hatte bereits den Entschluss gefasst, die Ergebnisse meiner Kollation und meines Studiums des Textes zu veröffentlichen, als ich auf *Babylonian and Oriental Record* Bd. ■ Nr. 9 S. 215 aufmerksam gemacht wurde. Ich ersah daraus, dass auch von anderer Seite eine Bearbeitung des Textes für wünschenswert erachtet wird.

Die Thontafel K 2035 A + ■ 4337 enthält auf Vorder- und Rückseite je 4 Spalten Schrift, deren jede wieder aus mindestens 38 Zeilen bestanden haben muss. Soviel Zeilen zählt diejenige Kolumne, von der am meisten erhalten geblieben ist. Der obere Teil des Obverses und der untere des Reverses sind verloren. Welchen Umfang die verlorenen Teile gehabt haben, ist nicht zu bestimmen.

Den Inhalt bildet eine Aufzählung geographischer und kosmographischer Namen und Begriffe, und zwar in folgender Reihe: 1. Städte; 2. Gebirge; 3. Länder; 4. Flüsse und Kanäle; 5. der Himmel; 6. Stufentempel; 7. Stadtmauern.

Je 2 nebeneinanderstehende Kolumnen gehören zusammen. Die linken (I, III, VI, VIII) enthalten meistens sumerische Namen, bez. ideographische Schreibungen, die rechten (II, IV, V, VII) babylonische Namen, und zwar meist phonetisch geschrieben. Doch finden sich auch hier Fälle ideographischer Schreibung, z. B. Kol. VII ZZ. 14—23, oder gar Kol. IV Z. 17, wo der Verfasser das zu erklärende Ideogramm rechts ohne jede Änderung wiederholt. Umgekehrt stehen Kol. VIII ZZ. 25 u. ff., also links, auch babylonische Namen, teilweise sogar phonetisch geschrieben. Ob sich in den linken Kolumnen ausser diesen und den sumerischen Namen auch noch solche in anderen Sprachen befinden, lässt sich nicht entscheiden. Kol. III Z. 13 enthält ein Wort, das vielleicht eine „gutsemitische“ Etymologie hat, ohne dass es jedoch gerade babylonisch sein müsste. Auch unter den nichtsemitischen Wörtern sind vermutlich solche, die nicht der sumerischen Sprache angehören. Wenigstens enthält unter anderem Kol. VI ZZ. 18 u. ff. Sprachgut, das nirgends in zusammenhängenden sumerischen Texten zur Verwendung gelangt. Entweder waren diese Wörter gar nicht sumerisch, oder sie verdanken ihre Existenz möglicher grammatischer Deduktion — was schliesslich auf dasselbe hinauskommt.

Die Transskription ist so gewählt, dass man aus ihr sogleich die Zeichen des Originals erkennen kann. Was links steht, ist ein für allemal in Initialen wiedergegeben, mit Ausnahme der Glossen, die die lautliche Aussprache der Ideogramme andeuten. Die Umschreibungen und Übersetzungen habe ich, wie sich das eigentlich von selbst versteht, ich aber nochmals ausdrücklich hervorheben will, nicht für den assyriologischen Fachmann beigelegt.

IIR 50 sind Obvers und Revers verwechselt, wie Delitzsch (*Assyrisches Wörterbuch* S. 259) bereits angemerkt hat. Das neu-angefügte Fragment ergänzt die rechte obere und die rechte untere Ecke der Ausgabe des Londoner Inschriftenwerkes. In Wirklichkeit müssten diese beiden Ecken in der Mitte zusammentreffen.

Transkription.

Obvers.

Kol. I.

Kol. II.

Am Anfang fehlen eine Anzahl Zeilen.

[Eri ¹⁾	-	[dà]								
[Eri ¹⁾	-	[dà]								
[Eri ¹⁾	-	d[à]								
[KI	Eri ¹⁾	-	dà								
5	[KI	Eri ¹⁾	-	dà								
[KI	Ů	-	ri								
[KI	Ů	-	ri								
[KI	Ů	-	ri								
[KI	Ů	-	ri								
10	[)] ¹⁾	KI	La	-	ar	-	sa					
[AS	-	TE	-	AZAG	-	G]A ²⁾	KI	La	-	ar	-	sa
[]	KI	Ů	-	ru	-	uk
[]	KI	Ů	-	ru	-	uk
[]	KI	Ů	-	ru	-	uk
15	[U]L ⁴⁾	-	LA	-	AB		KI	Ů	-	ru	-	uk
[AN	-	T]IR ⁵⁾	-	AN	-	NA	KI	Ů	-	ru	-	uk
[U]B ⁶⁾	-	VII					KI	Ů	-	ru	-	uk
[D]A ⁷⁾	-	VII					KI	Ů	-	ru	-	uk
[MI ⁸⁾	-	TAG	-	VII			KI	Ů	-	ru	-	uk
20	[-]NE	-	RU			KI	Ů	-	ru	-	uk
[]SU ⁹⁾					KI	Ů	-	ru	-	uk
[KI	Ů	-	ru	-	uk
[KUL ¹⁰⁾	-]	UNU					KI	Zir	-	la	-	ab
[U]L ¹¹⁾	-	LA	-	AK?			KI	Zir	-	la	-	ab
25	[)] ¹²⁾	SA	-	A	-	TI ¹³⁾	KI	Dur - Ku ¹⁴⁾	-	ri - gal	-	zu
[]A?	-	NUN ¹⁴⁾	-	AN	-	A - RU - RU	KI	Dur	-	Sar	-	gi - na

1) IIR zu, bereits von Deltzsch Paradies 298 verbessert.

2) Wohl Rest eines grösseren Zeichens.

3) Ergänzt gemäss VR 41, 10 g (Del. a. a. O. 225).

4) Vgl. VR 41, 15 g (Del. a. a. O. 225).

5) IIR α; die 4 Paar senkrechten Kette des Zeichens für sind noch erkennbar; vgl. VR 41, 16 h (Del.).

6) Vgl. VR 41, 17 g (Del.).

7) Vgl. VR 17 h (Del.).

8) Vgl. unsern Text Kol. VIII Z. 20 (Del.).

9) IIR dur-šé, bereits von Brünnow (List of caneliform Ideographs Nr. 14008) verbessert.

10) Vgl. Del. a. a. O. 225 f.

11) Vgl. VR 41, 14 g (Del.) und die Anmerkungen S. 661.

12) Strassmaier (Alph. Verzeichnis Nr. 2281) ergänzt [BAD-KUR] und betrachtet e-aa-a als Glosse; e ist auf jeden Fall zweifelhaft.

13) Fehlt IIR; Del. a. a. O. 207 M; Strassm. a. a. O. 20; so las auch ich.

14) IIR kid; man ist jedoch sicher, α wahrscheinlich; vgl. Brünnow, Nr. 14456.

[D]A	-	AD ¹⁾	-	MUS	KI	Da	-	tu	-	na	
[-	ZI	ke - ib ²⁾	KI	Hn	-	da	-	du
[R]A	-	AK ³⁾	-	NANA	KI	Re	-	nk	-	na	na
50 [P]RA	-	Ä[K ⁴⁾	-	AN - ME - ME	KI	Ra	-	ki	-	ma	
[-	? R]A ⁵⁾	KI	Kar	-	ka	-	ra	
[-] ⁶⁾	KI	Kar	-	ka	-	ra	
[-]	KI	Kar	-	ka	-	ra	
[-]	KI	Kar	-	ka	-	ra	
56 [-]	KI	Kar	-	ka	-	ra	
[-		JKI	Kar	-	ka	-	ra	
[-		KJI	Dil	-	mu	-	un	
[-		KJI	Dil	-	mn	-	un	

Kol. III.

Kol. IV.

Am Anfang fehlen 5 Zellen mehr als bei Kol. II.

≡ (')						[
						[
KI	-	IN	-	GI	KI	[
KI	-	IN	-	GI	BUR + BUR	KI	mat ⁷⁾ E(ME ⁸⁾ - KU	[
6 SU	-	EDIN	-			KI	Su	-	b[ar	-	tum]	
SU	-	GIR	-			KI	Su	-	bar	-	tum]	
SA	-	GIR	-			KI	Su	-	bar	-	tum	
HU	-	BU	-	UR		KI	Su	-	bar	-	tum	
GISGAL	-	MA	-	gi-gal	AN - NA	KI	Gu	-	ti	-	um	
10					KUR		ka	-	du	-	ti	
							"Berg, Gebirge"					
HUR					SAG		ka	-	du	-	ti	
							ka	-	du	-	ti	
GA	-	BI	-		RI		ka	-	du	-	ti	
KUR	MAR	-	TU		KI		šad	A	-	mur	-	ri
15	KUR	TI	-	ID	-	NU	-	UM	KI			
							šad	A	-	mur	-	ri
KUR	GIR	-	GIR		KI		šad	A	-	mur	-	ri

1) IIR 4a; von dem 1. Zeichen ist im Original noch ein senkrechtes Keil am Ende erhalten; Verbesserung und Ergänzung bereits bei Del. a. a. O. 231.

■ IIR 7, dann ke-kur-ib als Glosse; Del. (a. a. O. 206) und Strassm. (Nr. 3896) lesen unter Vergleichung von IIR 48, 20 c: *es* (Strassm. mit 7) -ke-ib. Ich glaubte zu erkennen, wie oben steht.

3) IIR 77 -NE; vgl. Del. a. a. O. 231, Brünnow Nr. 2718 und die Anmerkungen S. 631.

4) Vgl. Del. a. a. O., Brünnow Nrr. 9656 und 9721 und die Anm. S. 661.

5) IIR 71; im Original ungefähr *//////*.

■ IIR noch eine Spur; im Original ist nichts mehr zu sehen.

7) Wohl Rest eines größeren Zeichens. Von der vorhergehenden Zelle hat IIR und das Original noch eine Spur am Anfang.

8) Die erhaltenen Reste passen zu dem Zeichen EME.

KUR	SU	-	EDIN	KI	šad	Su	-	bar	-	ti
KUR	NIM	-	MA	KI	KUR	NIM	-	MA	KI	
					(= šad Elamti)					
KUR	GU	-	TI	UM	KI	šad	Gu	-	ti	- i ¹⁾
20 KUR	ZAG	GU	-	TI	UM	KI	šad	pa	-	aš Gu - t[i - i]
										„Grenzgebirge v. Gutium“
KUR	ŠI	-	RUM	KI	šad	Ši	-	r[i - i]	i ²⁾	
KUR	GIŠ	-	ERIN ³⁾	KI	šad	e	-	ri	-	ni
										„Cederngebirge“
KUR	MAŠ	-	HA	ŠI	KI	šad	Pa	-	ra	- ši - i
KUR	ŠIR	-	RUM	KI	šad	Bi	(? Kaš)	-	ta	- laš
20 KUR	E	-	AN	-	NA	KI	šad	Bi	(? Kaš)	- ta - laš
KUR	ŠE	-	A	-	NA	KI	šad	Ha	-	ni - e ⁴⁾
KUR	LU	-	LU	-	BI	KI	šad]	Lul	-	lu - bi - e
KUR	Ū	-	SAL	-	LA ⁵⁾		mat	a	-	bur - ri
										„sicheres Land“
KUR	MIN	-	NÁD ⁶⁾	-	A		mat	do.	rab	- su
20 KUR	TIG	-	NE ⁶⁾	-	RU					„sicheres, ruhiges Land“
							mat	aša	-	bi
										„Feindesland“
KUR	TIG	-	KAK ⁶⁾	-	A		mat	za	-	i - ri
										„Land des Widersachers“
KUR	NU	ŠE ⁶⁾	-	GA			mat	la	ma	- gi - ri
										„unbotmäßiges Land“
KUR	K(I ⁶⁾	-	ŋ	BAL			mat	na	-	bal - kut - ti
										„auführerisches Land“

Revers.

Kol. VI.

Kol. V.

KUR	KI	-	(ŋBAJL	matu	nu	-	kur	-	tum
										„gegnerisches Land“
KUR	ŠI	[ŋ] NIM	matu	■	-	li	-	tum
										„Hochland“
KUR	ŠI			PIG	matu	šap	-	li	-	tum
										„Tiefeland“
20 KUR				KUR	ma	-	ts	-	a	- tum
										„Länder“
6				ŋD	na	-	a	-	ru	
										„Fluss“

1) So IIR, in Übereinstimmung mit den Spuren des Originals.

2) Vgl. Brünnow Nr. 9289 und Z. 24.

3) IIR ist das Zeichen in 3 Teile zerlegt.

4) Vgl. Del. n. a. O. 104; Jensen-Meisner in Kellnachs. Bibl. III 1, 134 Anm. 1.

5) Nicht ganz sicher; vgl. jedoch Brünnow Nr. 6086.

6) Im Original verblet, aber noch zu erkennen.

7) Unsicher, ob noch etwas fehlt; vgl. Brünnow Nr. 270 und 272.

8) Dgl., vgl. Brünnow Nr. 9375 und 9377.

10	ID		MAH	gi	-	ir	-	tum
								„lehrer (Fluss)“
	ID	PAR	-	TIG	-	GAR	I	- di - ik - lat
	ID	UD	-	KIB	-	NUN	Pu	- rat - tum
	ID	KA	-	HA	-	AN	A	- ra - h - tum
10	ID		LAH	-	GA		I	- tu - ru - un - gal
	ID	a - la - ad	AN	-	ALAD		nar	an I ¹⁾ - sum
	ID	ša - ba ²⁾	ZA	-	SUH		nar	an Dumu - zi
	ID	EDIN	-	NUN	-	KI	nar	Su - su - ka
	ID		HUŠ	-	A		nar	iz - zi - tum
								„gewaltiger Fluss“
10	ID	A - MI - GAL - GAL - LA ³⁾					nar	an Ir - ni - na
	ID		UD	-	UD		nar	el - li - ti
					AN		ša	- mu - u
					NA		ša	- mu - u
					ME		ša	- mu - u
20					MU		ša	- mu - u
				e - nu	EN		ša	- mu - u
				gi - š	GIŠ		ša	- mu - u
					IM		ša	- mu - u
		4) si	-	KIL	SAR		ša	- mu - u
25					SI		ša	- mu - u
				u ⁵⁾ - di - el - ša	AS		ša	- mu - u
		si - ku - um	KIL	+	HAL		š[a]	- mu - u
		si - ka - ra	IM	+	IM		š[a]	- mu - u
				e - nim	NIM		š[a]	- mu - u
30				6) - giu ⁶⁾	BE		š[a]	- mu - u
	HAR	-	RA ⁷⁾	-	AS		š[a]	- mu - u
				du ⁸⁾	HI		š[a]	- mu - u
		p ⁹⁾ [UR		š[a]	- mu - u

Es fehlen eine Anzahl Zellen, und zwar 4 mehr als bei Kol. VII u. VIII. "

1) IIR šar, verbessert von Del. a. a. O. 189.

2) IIR la, verbessert von Del. a. a. O.

3) IIR —=|, verbessert a. a. O.

4) Das 1. Zeichen der Glosse ist IIR schraffiert, aber so gut wie sicher; das 2. Zeichen ist selbst polyphon; vgl. Brünnow Nr. 4385.

5) so schien mir sicher; vgl. aber Brünnow Nr. 6763.

6) IIR  < < , verbessert von Jensen-Pinchas in Zeitschr. f. Assyrl. 1, 59.

7) HAR-RA IIR klein wie Glosse geschrieben; richtig Jensen a. a. O.

8) IIR šā; richtig Brünnow Nr. 3235.

9) Das Original weist noch den (IIR fehlenden) Rest eines Zeichens wie BE oder ähnlich auf; vgl. Brünnow Nr. 14441.

Kol. VIII.

Kol. VII.

(ŠI - E -] NIE	zik - kur - ra - tum
[E TE - AN -] KI	„Stufentempel“
[E UR -] VII ²⁾ AN ³⁾ KI	do. Šú - ap - na KI
E ³⁾ [] KIL + BE	„do. von Šuanna“
5 E IM - HUR - SAG	do. Bar - sip KI
E SAG - DIL	„do. von Barsip“
E GI - KIL	do. EN - LIL - KI
E I - DIB - AN ⁴⁾ - AZAG ⁵⁾ - GA	„do. von Nippur“
E AN - DA - DI - A	do. EN - LIL - KI
10 E SU - GAL	do. EN - LIL - KI
E BARA - ŠI - E - DI	do. SAT - TI - KI
E ŠI - E - NIR - KI - KU - MAŠ	„do. von Dur-Kurigalzu“
E KUR - MAŠ	do. UD - KIB - NUN - KI
E ME - NE - MAŠ	„do. von Sippar“
15 E AN - SIS - KI	do. A - ga - de KI
E DU - BA - AN - KI	„do. von Agade“
E GAN - MAL - UL - UL	do. anDumu - zi do.
■ ŠÚ - GAN ⁴⁾ - UL - UL	„do. des Tammuz in Agade“
20 E DUR - AN - KI	do. anDumu - zi do.
E MI - TÁG - VII	do. Kiš KI
E ŠI - E - NUN ⁶⁾	„do. von Kiš“
	do. E - hur - sag - kalam - na
	„do. von E.“
	do. AN + EN - LIL - KI
	„do. von Nippur“
	do. TIG - GAB - A - KI
	„do. von Kuta“
	do. Dil - bat KI
	„do. von Dilbat“
	do. ZUR - DA - KI
	„do. von Marad“
	do. SIS - UNU - KI
	„do. von Ur“
	do. UD - UNU - KI
	„do. von Larša“
	do. UNU - KI
	„do. von Uruk“
	do. NUN - KI
	„do. von Eridu“

1) Diese Zeichen scheinen auf dem Original noch durch; IIR IV–IX.

2) Fehlt IIR, ist aber auf dem Original noch sichtbar; vgl. hierzu sowie zu den übrigen Spuren der Zeile Brünnow Nr. 14397.

3) IIR TI - A ist AN - AZAG, vgl. Latrille in Zeitschr. f. Ass. 1, 26.

4) IIR maš; richtig schon Brünnow Nr. 7138.

5) Fehlt IIR; sehr zweifelhaft; vielleicht NIE?

E ŠI - E - DI - GAL - AN ¹⁾ - NA ¹⁾	do.	IM - KI
E LAM + KUR ²⁾ - RU - KI - KI - HI - RA	do.	„do. von Bit-Karkara“
BAD	do.	IM - KI
	du	„ru
30 [BÁD IM - GUR - AN + EN - LIL	do.	„Stadtmauer“
„Imgur - Bel“	do.	Šú - an - na KI
[BÁD] NI - MIT - AN + EN - LIL	do.	„do. von Suanna“
„Nimit - Bel“	šal	„hu - ú - šú
[BÁD] HI - AB - SU - BUR - ŠÚ	dur	„seine Aussenmauer“
„Tab - supuršú“	dur	Bar - sip - KI
[BÁD] IM - GUR - AN - ZUR - UD	dur	„Stadtmauer von Barsip“
„Imgur - Marduk“	dur	EN - LIL - KI
[BÁD] NI - MIT - AN - ZUR - UD	šal	„Stadtmauer von Nippur“
„Nimit - Marduk“	šal	„hu - ú
30 [] AN - ?KUR - MU - ?DIN - DI ³⁾	šal	„Aussenmauer“
[] SU? - MU - LUD ⁴⁾	šal	„hu - ú
[] IS? - ME? - AN ⁵⁾ - KI	dur	SAT - TI - KI
		„Stadtmauer von Dur-
[BÁD] UD - UL - KAK - A	dur	Kurigaleu“
[] ŠE ⁶⁾ - NE - KUR - KUR - RA - KI - KU	dur	UD - KIB - NUN - KI
	dur	„Stadtmauer von Sippar“
30 [] LUGAL - KA + ZAB ⁷⁾ - KAK	dur	Kiš - KI
	dur	„Stadtmauer von Kiš“
[] AN + EN - LIL	dur	TIG - GAB - A - KI
		„Stadtmauer von Kuta“
[] = [Š] [] ZUR ⁸⁾ []		BU - BE []

Der Schluss fehlt.

1) IIR // // // // // - V; die Spuren des Originals weisen auf AN - NA hin; so auch Brünnow Nr. 9861.

2) Unsicher; IIR NIM + TE; vgl. Brünnow Nr. 9055.

3) Sehr unvollständig; IIR hat ŠE st. KUR, ZUR st. DIN; Brünnow Nr. 10002 liest EŠ st. KUR.

4) IIR liest die Zeile ZU - DIL - ŠE - GA, Brünnow Nr. 9890 ergänzt [BÁD - AN + EN] - ZU - MU - LUD; die letzten beiden Zeichen dürften also sicher sein.

5) IIR [] - NA - KI; vgl. jedoch schon Brünnow Nr. 5109.

6) Oder PI, ME?

7) IIR KA + SE; richtig schon Brünnow Nr. 14061.

8) IIR HI.

9) ZUR ziemlich gewiss. Die Spuren dieses und des folgenden Zeichens fehlen IIR.

Anmerkungen.

Zu den Städtenamen in Kol. I und II vgl. Delitzsch a. a. O. S. 206 ff.

Z. 23. *UNU* ist ungewöhnlich geschrieben, vorn mit 2 statt 3 wagerechten, hinten mit 1 statt 2 senkrechten Keilen.

Z. 24. VR 14, 14 g ist als Ideogramm von Zirlab gegeben *IL-LA-AB*. *IL* ist zwar schraffiert, aber wohl richtig und danach auch hier herzustellen. Das 3. Zeichen ist hier sehr verstümmelt; doch weisen die Spuren eher auf *AK* als auf *AB* hin. *IL-LA-AK* erscheint nun VR 41, 15 g als Ideogramm von Uruk. Sollte es daneben auch als Ideogramm von Zirlab gedient haben? Vgl. *NUN-KI* = Eridu und Babylon, sowie die Anmerkungen zu Kol. III/IV ZZ. 8 u. 7 und Kol. VII Z. 12. Oder ist in unserem Texte doch vielleicht besser *IL-LA-AB* herzustellen? *Zir-la-ba*, Var. *Zir-la-bi* wird auch in den Fragmenten K 8622 und K 4871 erwähnt und zwar zwischen Ur, Nippur, Eridu einerseits und Kiš, Lagas andererseits. Von dem Ideogr. hat nur K 8622 etwas erhalten, nämlich *-UNU* in regelmäßiger Schreibung.

Z. 26. Zu der Gottheit Aruru vgl. zuletzt M. Jaatrow, The Religion of Babylonia 448 f., 478 f. (Boston 1898) und Meissner & Rost (Beitr. z. Ass. 3, 283), die unsere Stelle [*UD-KI*]*B-NUN* (*ki*) *A-ru-ru* (*ki*) zu lesen vorschlagen.

Z. 28. *Bag-da-du* möchte ich doch nicht eher lesen, als bis eine Variante *Ba-ag-da-du* gefunden wird.

Z. 29. Ein Beispiel von Rebuschrift, wenn die Ergänzung des 1. Zeichens richtig ist. Von diesem glaubte ich nämlich auf dem Original als Rest 2 nebeneinanderstehende senkrechte Keile zu erkennen, was die Ergänzung von *KI* (Del. und Brünnow nach IIR 48, 16 c) ausschliessen würde. Überhaupt ist diese Stelle nicht ohne weiteres zur Ergänzung der unsrigen zu verwenden, da das IIR 50 am Schluss stehende *KI* IIR 48 fehlt, bez. vor *AK* steht oder durch das vorausgehende *aku* ersetzt ist.

Z. 30. Dasselbe gilt von Delitzschs und Brünnows Ergänzung dieser Zeile nach IIR 48, 17 c. Vielleicht haben wir hier noch ein eklatanteres Beispiel von Rebuschrift: *Ra-ak-mu* = *Ra-ki-ma* oder (wie IIR 48 steht) *Ra-ki-mu*. Wie ich dazu komme, *AN-ME-ME* als *mu* zu lesen? Durch folgende Gleichungen: *ME-ME* = *an-Gu-la* (Br. 10449); *gu-la* = *ra-bu* (Br. 11148); *ra-bu* = *MU* (Br. 1230) — q. e. d.

Z. 31—36. Eine Stadt *Bit-Kar-ka-ra* erscheint auf den einander z. T. ergänzenden Fragmenten K 9906 und K 3611, die von Städten und darin stehenden Tempeln handeln, und zwar in der Reihenfolge *Sip-par*, (*A-GA-DE-KI*) = *Ak-ka-di*, *Bit-Karkara*, *Di-ri*, *Di-ni-ik-ti*, *Ku-te-e*(?), *Me-Tur-na-ad*, *U-ru-uk-ki*. Das Ideogramm von Bit-Karkara ist *IM-KI*, wozu vielleicht noch die nächsten 3 Zeichen *EN-GI-GI* gehören; vgl. IIR 52 Nr. 2 Z. 73

IM-EN-NI-GI-KI = *šú*; Brünnow (Nr. 8484) betrachtet hier *EN-NI-GI*, wohl mit Recht, als Glosse. Das *šú* ist wohl nicht Anfang eines Eigennamens, sondern Pronomen „dasselbe“; die Zeilen 69—75 würden dann Schreibungen eines und desselben Namens sein. *IM-[KI]* findet sich in der bekannten althabylonischen geographischen Liste IV R³ 36 Nr. 1 Kol. II ZZ. 3—5; es folgt dann *Dur-ihu* (*KI*), wie oben *Diri*, mit dem es identisch ist; vgl. Literar. Centralblatt 1899 Sp. 1162, vorher schon Meissner & Rost (Beitr. z. Ass. 8, 282), eine Stelle, die dort von mir hätte citiert werden müssen. *Dinili*, das in K 9906 und K 3611 auf *Bil-Karkara* und *Diri* folgt, steht IIR 60 Z. 28 unmittelbar hinter *IM-KI*. Die Gleichsetzung von *Bil-Karkara* und *IM-KI* ist also zweifellos. *Bil-Karkara* wieder mit *Karkara* zu identifizieren, liegt zwar nahe genug (vgl. *Abdadani* IR 35 Nr. 1 Z. 8 mit *Bil-Abdadani* bei Tigl. III u. a.); doch wird es besser sein, hierfür weitere Bestätigungen abzuwarten. Das „Gefilde von *Kar-lear*“ wird erwähnt in der von Thureau-Dangin herausgegebenen und übersetzten Inschrift Entena's (Rev. d'assy. 4, 48 Kol. IV Z. 22), *IM-KI* selbst in unserem Texte Kol. VII ZZ. 22 u. 28. Endlich möchte ich nicht verfehlen, auf die Ähnlichkeit der Namen *IM-KI* und *IM-GI* hinzuweisen, wozu man Winckler, Untersuchungen zur altoriental. Gesch. S. 50, Hommel in den Proceedings of the Society of Biblical Archaeol. 16, 209 f. (1898/4) und wieder Winckler, Altorient. Forschungen I. Reihe 262 u. 372 vergleiche. Wenn zwischen den beiden Namen mehr als eine blosse äusserliche Ähnlichkeit besteht, so könnte die r Umstand einst zur Ermittlung der ursprünglichen Lage des Landes Sumer von Bedeutung werden.

ZZ. 87 und 88. Über die Bestimmung der Insel *Dilmun* als Bahrei von Persischen Meerbusen vgl. Durand und H. O. Rawlinson im Journal of the R. Asiatic Society, New Series 12, 189 ff. 1880.

Kol. III und IV.

Z. 4; vgl. zuletzt Weissbach, Die sumerische Frage S. 18.

Z. 5. Vgl. Del., Par. 284 ff., Assy. Handwörterbuch S. 489 b; Strassmaier in Ztschr. f. Keilschr. 1, 71; Winckler, Altorient. Forsch. I. Reihe 158 ff., II. Reihe 47 f. *SU-EDIN* las Delitzsch früher *Su-maš* und demgemäss den Namen in Kol. IV *Su-maš-tum*. Winckler liest *SU-EDIN* nach Strassmaiers Vorgang *Su-ri*, den 2. Namen *Su-maš-tum*. Möglich ist an sich auch die Lesung *Su-bar-tum*, die Delitzsch jetzt angenommen hat. Zwingende Gründe sind meines Wissens für keine der beiden Lesungen geltend gemacht worden. Lesen wir *Su-bar-tum*, so erinnert der Name an *Su-ba-ri* Rammannirari Obv. 5 u. 38, Tiglatp. I. Kol. II 89, Akurnas. III 120, Synchron. Gesch. I 21. el-Amarna 101 Rev. 7 ist der Name *Su-ba-ri* geschrieben und hat den Zusatz *i-na lu-ka*, mit dem 88, 17 das Land *Su-ri* erscheint. Tigl. I. Kol. III 1 und 3 nennt ein Land

Su-bar-te, bei dem man wieder im Zweifel sein kann, ob nicht *Su-ma-te* zu lesen sei. Der Unterschied in der Schreibung des Anlautes würde kaum als Hindernis gelten können, die Namen *Subari* und *Subari* einerseits, *Subartum* und *Subarte* andererseits mit einander zu identifizieren. Findet sich ja ein solcher Wechsel von *s* und *š* bekanntlich auch innerhalb des Assyrischen selbst (Del., Ass. Gr. § 46 S. 107 f.). Auch gegen die Gleichsetzung aller 4 Namen *Subari*, *Subari*, *Subartum*, *Subarte* würde sich vom rein grammatischen Standpunkt aus nichts einwenden lassen. *Subari* (bez. *š*.) könnte ursprünglich Name des Stammes, *Subartum* (bez. *š*.) ursprünglich Name des von ihm bewohnten Gebietes sein, also ein ähnliches Verhältnis wie zwischen *Elamā* und *Elamtum* bestehen. Dagegen muss man Winckler (a. a. O. 154 Anm. 5) zugeben, dass Tiglatpileser scheinend einen Unterschied macht zwischen den *Subari* Kol. II 89 und den *Subarte*, bez. *Šumaste* Kol. III 1 und 8. Die ersteren werden ja als unbotmässig, die letzteren als gehorsame Unterthanen Ašurs bezeichnet. Sollte der Umschwung ein so völliger gewesen sein? Man würde an der letzteren Stelle eher einen Ausdruck erwarten, wie „die ich unterworfen hatte“. Der Unterschied in der Endung, der bei den kurz aufeinander folgenden Namen immerhin auffällig ist, erklärt sich vielleicht ganz einfach dadurch, dass das erste Mal, trotz des Determinativa *matu*, vom Volke die Rede ist, wie die Appositionen *šiputi la magiri* beweisen; an der 2. Stelle heisst es aber: „die Städte des Landes *š*., welche auf das Antlitz Ašurs schauten“¹⁾.

Wie steht es nun mit der Identifikation von *Subari* u. s. w. mit *Suri*? Sie gründet sich, soviel ich sehe, auf zweierlei. Erstens darauf, dass das Zeichen *EDIN* vielleicht einen Lautwert *ri* gehabt hat, sodass *SU-EDIN* einfach *Suri* gelesen werden könnte.

Strassmaier verglich IIR 29, 43 *A-RI* = *mar-ti e-me* mit VR 42, 54 *A-EDIN* = *mar*, das er *mar[-ti e-me]* oder *mar[-tum]* zu ergänzen vorschlug, und schloss hieraus, dass *A-RI* = *A-EDIN* sei und weiter, dass *EDIN* einen Silbenwert *ri* gehabt habe. Der 1. Schluss ist nur dann richtig, wenn wirklich *mar[-ti e-me]* zu ergänzen ist. Der 2. Schluss ist aber überhaupt nicht zwingend. *RI* hat auch den Silbenwert *tal, dal*. Die wirkliche Aussprache des Zeichens in der obigen Gruppe kennen wir nicht. Wir wissen also nicht, ob *ARI*: *ari, adal* oder *atal* auszusprechen sei. Nehmen wir aber auch an, dass *A-RI* = *A-EDIN*

1) Der Deutlichkeit halber setze ich die beiden in Betracht kommenden Stellen aus der Prisma-Inschrift Tiglatpileser I. her: Kol. II 89 f. „Die mächtigen, unbotmässigen *Subari* unterwarf ich.“ Kol. II 100—Kol. III 8: „4000 Kaskaja, Urumaja, Hatti-Krieger, Unbotmässige, welche die Städte des Landes *Subarte*, die auf das Antlitz Ašurs schauten, mit Gewalt weggenommen hatten, hörten von meinem Zug nach *Subarte*.“

ist, so wäre sogar die Folgerung möglich, dass *RI* den lautlichen Wert *edin* gehabt hätte.

Einen 2. Grund für die Identifikation von *Subari* und *Suri* könnte man aus den el-Amarna-Briefen herleiten, wo beide Namen je einmal in Verbindung mit dem noch dunkelen *i-na lu-ki* erscheinen. Dies ist gewiss ein seltsames Zusammentreffen, zumal da der Zusatz sonst nirgends weiter vorkommt. Aber einen genügenden Grund für die Gleichsetzung der beiden Namen sehe ich nicht darin. Wäre ich nicht überzeugt, dass Winckler die el-Amarna-Texte ausserst sorgfältig kollationiert hat, bevor er an ihre Übersetzung ging, ■ würde ich für eine der beiden Stellen die Möglichkeit eines Lesefehlers in Betracht ziehen.

Es wird uns nichts weiter übrig bleiben, als die Entscheidung der Frage zu vertagen, bis neue Funde uns die Möglichkeit eröffnen, weiter vorzudringen. Der Vollständigkeit halber sei hier noch erwähnt, dass Winckler die Vermutung wagt, dass der Name *Sumashtu* im *Samosata* erhalten sein könne.

ZZ. 6 und 7: *SU-GIR* und *SA-GIR* werden VR 16 ZZ. 14 und 15 durch *Elamtu* erklärt. Die Identität von *Elam* und *Subartu* folgt indess hieraus noch keineswegs. Vgl. das oben zu Kol. I Z. 24 angeführte Beispiel *NUN-KI* = Babel einerseits und = Eridu andererseits.

Z. 8. *HU-BU-UR-KI* könnte, rein lautlich betrachtet, mit dem häufig genannten *Hubuski* identisch sein; vgl. *Urašpu* = *Urapu*.

Z. 9. Vgl. Del., Par. 283 f., Winckler, *Altorient. Forsch.* I. Reihe SS. 142, 308, 462; II. Reihe S. 238. Nach unserer Stelle dürfte wohl auch IIR 48, 14 c zu verbessern sein.

Z. 18. Ist *ga-di-ri* vielleicht ein semitisches Wort (גדי, „gross, hoch sein“)?

ZZ. 14—16. Die Lesung *A-mur-ri* ist durch die el-Amarna-Texte (s. Winckler in *Keilinschr. Bibl.* Bd. 5, Eigennamenverzeichnis) gesichert. Vgl. auch Delitzsch, Par. 271 ff., Delattre in *Proceedings of the Society of Bibl. Arch.* 18, 233 f. (1890/1), Winckler, *Altorient. Forsch.* I. Reihe öfters.

Z. 15. Vgl. IIR 48, 12 c; Gudea ■ VI 18 (*Ti-da-num*).

Z. 22. Vgl. Gudea B V 28 *Am-a-num HUR SAG-ERIN* „der Amanus, das Cedargebirge“.

Z. 23. *MAR-ĦA-SI KI* findet sich auch IVR² 86 Nr. 1 Obv. I 17; Hilprecht Nr. 125 Obv. 14; IIR 6, 16 ab: [*UR MAR-ĦA-SI* = *do.* (scil. *ka-lab*) *pa-ra-si-i* „Paraši-Hund“ (Del., *Ass. Handw.* 546 b). Sollte der Name dieses Tieres auch in dem Ideogramm *TAG KA MAR-ĦA-SI* (VR 33 Kol. II 36) enthalten sein? Zu dem Stein Paraši-Mund würde der bekannte Stein Gazellen-Mund eine passende Parallele bieten.

Z. 27. Vgl. zuletzt Billerbeck, *Das Sandschak Suleimania* S. 6 ff.

Kol. V und VI.

Zu ZZ. 7—15 vgl. Del., Par. 189, zu Z. 9 im besonderen dasselbst 75 f., zu Z. 15 an *Ir-ni-na* auch Strong (Hebraica 8, 118), Meissner & Rost (Beitr. z. Ass. 3, 361) und King, Babyl. Magic and Sorcery S. 25 (Nr. 4 Z. 11).

Z. 24. Der Assyrier erklärt das Zeichen durch eine Glosse, deren zweite Hälfte selbst polyphon ist — ein Seitenstück zu Kol. III/IV Z. 18, wo rechts und links genau dieselbe Zeichen-Gruppe steht.

Kol. VII und VIII.

Zu ZZ. 1—28 im allgemeinen vgl. Jastrow a. a. O. 615 ff., 638 ff. Seine Bemerkung S. 643: „To enumerate all the temples of Babylonia and Assyria would be both an impossible and a useless task“ möchte ich nicht unterschreiben. Ich halte im Gegenteil das Fehlen einer vollständigen Liste aller überlieferten Tempel- (und, wie ich gleich hinzufügen möchte: Götter-) Namen für einen empfindlichen Mangel seines sonst recht brauchbaren Werkes.

ZZ. 2 und 3 ergänzt nach Nebukadu. (Proc. of the Soc. of bibl. arch. 11, 159 ff.) Kol. I 38 f. und anderen Stellen; vgl. auch unten zu ZZ. 25 f.

Z. 8 vgl. Nabuna'id Oyl.-Inscription III 4.




Z. 12 vgl. Jensen in Keilschr. Bibl. 3, 1 S. 129 Anm. *0. — Über die Stadt *Kiš* vgl. insbesondere Henzey in Rev. d'ass. 8, 110; Thureau-Dangin daselbst 4, 38 ff.; Hilprecht in Transactions of the American Philosophical Society New Ser. 18, 268 ff.; Winckler, Altorientalische Forschungen I. Reihe 272 ff.

In den ältesten Inschriften wird die Stadt *Kiš* einige Male in engem Zusammenhang genannt mit einer anderen: *UŠ-KI*, vgl. Hilprecht Nr. 102: *lugal UŠ-KI-KA KID lugal KIS-KI KID*, hiernach wohl auch Nr. 98 am Schluss zu ergänzen; Inschrift des Helmes Eannadu's A (Rev. d'ass. 4, Pl. I Kol. VI Fächer 9 u. 10 und Fächer 21). Beide Städte kommen ferner vor in der Nabuna'id-Oyrus-Chronik Kol. III 9 u. 10 (die Gottheiten von Marad, Kiš und Hursagkalama wurden nach Babel gebracht) und Z. 12 ff. (im Tišri?), als Cyrus in *UŠ-KI* am Flusse Zalzallat eine Schlacht gegen die Tropfen von Akkad lieferte etc.). Bekanntlich hat O. E. Hagen (Beitr. z. Ass. 2, 243) auf Grund einer von Pinches entdeckten Angabe eines Omentäfelchens die Stadt *UŠ-KI* mit *U-pi-e* = Opis identifiziert, was in den Rahmen des Berichtes sehr gut hineinpassen würde. Der von Pinches und Hagen benutzte Text 79—7—8, 94 bietet mehrere Zeilen nach folgendem Schema:

YY (— — —) *KI DU* etc.

1) So nach der meiner Übersetzung nach richtigen Konjekturen Ed. Meyer's Ztschr. f. alttest. Wiss. 18, 539 ff.

d. h. doch wohl: „Wenn einer nach (Ortsname) geht, so erfolgt das und das“. Von Ortsnamen werden genannt: *Mil (Iš)-la-an*, *Ka-la-ti*, *Pa-ar-sa*, *La-ba-an*, *UŠ ú-pi-e*, *La-ba-an*, *Lu-ku-da*. *ú-pi-e* dürfte in der That Glosse sein und die ganze Zeile lauten: „Wenn einer nach Upe geht, wird sein Hof zerstört werden (*tarba-sa* ou *BIR = issapaš*)“. Alle 3 Orte, sowohl *Kiš* als auch *UŠ-KI* und *Úpia* finden sich auch in den Kontrakten (vgl. Strassmaier, Babyl. Texte H. 5 u. 6 S. 18f., H. 8 u. 9 S. 16) und noch anderwärts. Nach den oben angeführten Stellen aus den ältesten Inschriften hat es den Anschein, als ob *Kiš* und *UŠ-KI* näher zusammengehörten. Der König von *UŠ-KI* und von *Kiš* ist vermutlich eine und dieselbe Person. Entscheidend sind die schon erwähnten beiden Texte ■ 4871 und sein Duplikat K 3622, wo es heisst [. *UD-JDU A UŠ-KI KID*, ass. *ù-mu ša pa-ni ba-nu-u tar-bi Ki-a-ši* (Var. *Ki-is-sa*) „der Umu mit hellem Antlitz, der Spross von (*UŠ-KI* =) *Kiš*“. Vgl. hierzu auch Brünnow Nrr. 8122 und 8181, wo *UŠ* durch *kusu*, bez. *kusi* erklärt wird; Delitzsch, Ass. Lesestücke 4. Aufl. S. 28 Nr. 226. *UŠ-KI*, oder sagen wir besser, ein *UŠ-KI* muss also in unmittelbarer Nähe von *Kiš* gelegen haben, sodass es später nur als Vorstadt betrachtet, bez. ihm gleichgesetzt wurde. Ein anderes *UŠ-KI* war Opis; von ihm ist, wie schon gesagt, in der Nabuna'id Cyrus-Chronik die Rede. — Das Zeichen *UŠ* ähnelt in seiner ältesten Form ausserordentlich einem anderen Zeichen, das man gewöhnlich *GIŠ-BAN* liest, und das ebenfalls das Ideogramm des Namens einer uralten Stadt darstellt. Die Ähnlichkeit der beiden Zeichen ist so gross, dass Hilprecht sie noch in seiner Umschreibung des Textes Nr. 102 (a. n. O. S. 264 Anm. 2) mit einander verwechselt hat. Houzay (Rev. d'ass. 3, 110) unterschied beide Namen als *Is-ban-(ki)* und *Oud-ban-(ki)*. Winckler (Altor. Forsch. I. Reihe 373 Anm. 8) hat, unter Hinweis auf IV R² 36 Nr. 1 Kol. I ZZ. 11 und 12, wo beide Namen hintereinander vorkommen, gezeigt, dass das als *BAN* gelesene Element gar nicht *BAN* ist, sondern das, was vom Zeichen *UŠ* übrig bleibt, wenn *UD* davon genommen wird.

GIŠ-BAN würde also neassyrisch so zu schreiben sein: ;  ist nur eine Nebenform von *KIL + BE*; vgl. S² Kol. II Z. 2, wo der assyrische Grammatiker das Zeichen *EL* in *SI* und *KIL*, d. i. zunächst  zerlegt, und vor allem S² Z. 4, wo für *UŠ* geradezu *UD-KIL + BE* steht. Können wir auch das Zeichen *KIL + BE* noch nicht richtig aussprechen, so wissen wir doch jetzt die Bedeutung des bisher *GIŠ-BAN* gelesenen

Namens. Es ist keine „Bogenstadt“, also auch nicht das halbmondförmige Harran, sondern die „Wagenstadt“.

Z. 19. Vgl. E. J. Harper in Beitr. z. Ass. 2, 412; falsch Jastrow a. a. O. 539 Anm. 2.

Z. 27. Phonetisch geschrieben z. B. Neb. Steinpl. VI 57 *ṭa-a-bi-si-pu-ir-ši*; vgl. Del., Ass. Handwörterbuch 509 b.

ZZ. 30 und 31. Es ist zweifelhaft, ob hier Ideogramme für „Aussenmauer“ im allgemeinen, oder, wie Z. 29, für diejenige von Nippur im besonderen vorliegen.

Z. 33 vgl. Latrille, Ztschr. f. Ass. 1, 26; Lehmann, Šamaš-šumukin [II] S. 53; Jensen in Keilinschr. Bibl. 8, 1, 201 Anm. ††. Der Name an unserer Stelle ist kürzer als Šamaš. Bil. 28, aber nichtedestoweniger vollständig.

Über die mit „Erde“ und „tragend“ zusammengesetzten Wörter für „Berg“ im Sanskrit.

Von

O. Böhtlingk.

Gemeint sind in alphabetischer Ordnung: **उर्वीधर**, **उर्वीभूत**, **आधर**, **आभूत**, **गोभूत**, **धरवीधर**, **धरवीभूत**, **धराभूत**, **धरिवीधर**, **पृथिवीभूत**, **पृथ्वीधर**, **भूधर**, **भूध**, **भूभूत**, **महीधर**, **महीध** und **महीभूत**. Eine mythische Vorstellung, dass ein Berg oder Berge die Erde trügen, finden wir nirgends erwähnt. Es muss demnach für die Bezeichnung eines Berges eine andere Erklärung gesucht werden, und die liegt so nahe, dass sie vielleicht nur daher bis jetzt nicht erkannt oder ausgesprochen wurde, weil man über das gangbare und durchsichtige Wort nicht weiter nachdachte. Ein Berg heisst Erdenträger, weil er als Träger des ihn überdeckenden Erdreichs erscheint; ein kahler Felsen wäre ursprünglich wohl nicht so benannt worden. Ein Seitenstück zu **उर्वीधर** u. s. w. bildet **पथीधर** „Wasserträger“ mit seinen Synonymen als Bezeichnung einer Wolke.

Wenn dieselben Komposite einen Fürsten oder König bezeichnen, dann ist unter **उर्वी** u. s. w. die ganze Erde (in hyperbolischer Auffassung) oder das Land gemeint, die der Fürst als Beherrscher derselben *aufrecht erhält* (**धारयति**), *innahat* oder *besitzt* (**विभति**).

Das Alphabet des Siraciden (Eccls. 51, 18—29).

Eine textkritische Studie.

Von

P. Nivard Schlögl.

Vor 17 Jahren hatte bereits ein Orientalist ersten Ranges, nämlich Professor Dr. Gustav Bickell, in der Innsbrucker „Zeitschrift für katholische Theologie“ erkannt, dass die syrische Übersetzung des Ecclesiasticus gleich der griechischen ein hebräisches Original zur Grundlage haben müsse. Und zwar erschloss er dies gerade aus dem noch im Syrischen unverkennbar erhaltenen alphabetischen Charakter des Liedes Eccls. 51, 18—29. Er sagt (Ztschr. k. Th. 1882, S. 330): „Am wichtigsten ist das nunmehr unzweifelhafte, obgleich noch von de Wette und Rensch dahingestellt gelassene, von Kaulen und Fritzsche bestrittene Resultat, dass die syrische Übersetzung des Ecclesiasticus, aus welcher die arabische geflossen ist, das verlorene hebräische Original zur unmittelbaren Vorlage hatte, also für Versuche zur Herstellung des letzteren zwei einander kontrollierende Texte zu Gebote stehen“. Was Prof. Bickell dann weiter sagt, berücksichtigt seine syrisierende Metrik, die wohl jetzt als ein überwundener Standpunkt betrachtet werden muss, wenn auch jedermann die hohen Verdienste Bickells nicht nur um Textkritik, sondern auch um das Metrum der Hebräer anerkennen muss. Denn ungeachtet aller entgegenstehenden Meinungen hat er an dem Bestehen eines hebräischen Metrums festgehalten, und wie nahe er der Wahrheit trotz seines Syrisismus gekommen ist, mag aus seiner von mir accentuierten Übersetzung des erwähnten Akrostichons zu ersehen sein. Unter 22 Versen finden sich 10 mit dem richtigen Metrum (nach Grimme, ZDMG. 50. Bd.), 28b kann gleichfalls mit Nebencäsur und Pausa (הַדְּלִיָּה) zu drei Hebungen gelesen werden, und die andern Verse haben nur nicht das richtige Metrum (3 + 3 Hebungen), weil sie eben vom hebräischen Original abweichen. Dies ist von ungeheurer Wichtigkeit. Ich betone dies, weil Stimmen laut werden, welche den gefundenen hebräischen Text für eine Rück-

Übersetzung halten. So z. B. will uns dies Prof. Margoliouth-Oxford glauben machen in seiner Broschüre: *The Origin of the 'Original Hebrew' of Ecclesiasticus* (London 1899). Aber er hat auch Grund dazu; denn 1890 behauptete er in seiner Antrittsvorlesung (the inaugural lecture), betitelt: *An essay on the place of Ecclesiasticus in Semitic Literature* (Oxford 1890), dass das Buch Jesus Sirach in stark aramaisierendem Hebräisch und im 15. Metrum der Araber (el mutaǧarib, Baechiacum) geschrieben sei. Nachdem nun diese Behauptung so überraschend durch den gefundenen hebräischen Text widerlegt erscheint, ist es begreiflich, dass Prof. Margoliouth nicht gerne seinen Irrtum eingesteht, obwohl ihm dies gewiss an seiner Ehre nicht schadet. Denn, aufrichtig gestanden, ich hatte betreffs der Sprache dasselbe vermutet. Nun habe ich in meiner von der Wiener theologischen Fakultät preisgekrönten Schrift, in welcher ich Eccl. 39, 12—49, 12 mit Hilfe der Metrik und der alten Übersetzungen hergestellt habe, gefunden, dass der Ecclesiasticus in ganz klassischem Hebräisch geschrieben ist und Zenners Ohorliederstruktur zeigt. Dabei finden sich alle Kunstformen angewendet, welche der klassischen Poesie eigen sind, nur dass sie nicht mehr in demselben Masse angewendet sind, wie in den schönsten Psalmen; anderes war aber auch nicht zu erwarten, zumal in so später Zeit, wo das Judentum längst nicht mehr Hebräisch sprach. Dass nun der gefundene Text Original sein muss, zeigt eben (ausser der klassischen Sprache) seine metrische Form, die ein späterer Übersetzer zu einer Zeit, wo man von der hebräischen Metrik nicht mehr wusste als Josephus Flavius und Hieronymus (!), nie zufällig treffen konnte noch auch wirklich traf, wie die vorhandenen hebräischen Rückübersetzungen zeigen. Auch habe ich bei meiner Preisarbeit gefunden, dass Prof. Bickells Behauptung betreffs der syrischen Übersetzung einzuschränken ist. — In den von Cowley & Neubauer (Oxford 1897) herausgegebenen und von mir textkritisch bearbeiteten 10 Kapiteln (Eccl. 39, 12—49, 12) ist nämlich die syrische Übersetzung sehr ungleichmässig; bald hat sie sklavisch den griechischen Text übersetzt, z. B. 43, 2—10 (vgl. Tonzard in *Revue Biblique* 1898, S. 50), bald stimmt sie mehr oder weniger mit dem gefundenen hebräischen Texte überein, sodass sich Übersetzungsfehler des Griechen nach ihr korrigieren lassen, bald — und dies sehr oft! — verkürzt sie die hebräischen Verse zu Halbversen, endlich weist sie grosse Lücken auf, z. B. 41, 18—19a; 42, 1—8; 43, 11—33; 45, 9—14, von kleineren Auslassungen nicht zu reden. Dagegen erweist sich der griechische Text trotz seiner Abweichungen und Fehler und gerade durch diese als ein ausgezeichnetes Mittel, den Originaltext nach den schadhaften Fragmenten wiederherzustellen. Obgleich ich nun meine darauf bezügliche Preisarbeit demnächst bei Mayer & Co. in Wien erscheinen lasse, so drängt mich doch, die Gelehrtenwelt durch folgende Studie über das alphabetische Lied des Siraciden (51, 13—29) schon jetzt auf meine Resultate aufmerksam zu machen.

Was nun dieses Lied betrifft, so ist es wirklich genau alphabetisch, aber nicht genau so, wie Prof. Bickell vermutete. Denn der zuverlässigere Text ist der griechische, wenn es sich um Ergänzungen des gefundenen hebräischen Textes handelt. Dies zeigt sich schon beim 2. und 3. Verse (2, 3); daher ist auch der 1. Vers nach G¹⁾ herzustellen, nicht nach S. Das Nähere siehe unten in den krit. Bemerkungen. Dort ist auch an den einzelnen Halbversen nachgewiesen, dass das Syrische wie das Griechische, was Eccl. 51, 13—29 anbelangt, ein hebräisches Original voraussetzen. Ganz merkwürdig ist, dass gerade das Syrische den hebräischen Text schon in ähnlicher Gestalt als Grundlage hatte, wie die gefundenen Fragmente. Z. B. fehlt Vers 1 wie in H das Wort *חכמה*, weshalb der Syrer bis zum 2. Vers lauter Maskulinaffixe hat, die sich zuerst auf den „Namen Gottes“, dann auf „Unterricht“ (*julsana*) beziehen lassen. Erst im 3. Verse und den folgenden ist das Feminineffix auf *חכמה* bezogen, das im 2. Vers steht. Über das sonstige Verhältnis der Übersetzungen zum gefundenen hebräischen Texte siehe die krit. Bemerkungen. Das Lied ist ein Chorlied, bestehend aus 2 Strophenpaaren (13—15b und 15c—17; 23—26b und 26c—29) und einer Wechselstrophe von 8 Versen. Die Verse sind lauter Hexameter mit Mittelcaesur (8 + 8 Hebungen). Die Kunstformen (Responson in 13b und 15c, in 17a und 26a, in 21c und 20bd, in 25b und 28b, 26b und 29a) sind durch den Druck hervorgehoben. Die Verszahlen sind den LXX entnommen.

1) G bedeutet die griechische Übersetzung, S die syrische, L die lateinische, wie sie Hieronymus unverändert beibehalten hat. Über das Verhältnis von G, S, L zu H siehe meine demnächst erscheinende Schrift über Eccl. 39, 12—40, 16; ferner Herkenne, de Veteris Latinae Ecclesiastici capitibus 1—43; Ryssel, die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirachs (bei Kautsch), Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.s).

Bickells Rückübersetzung.

(Zeitschrift f. kath. Theol. 1882, S. 312 ff.)

בְּשָׁחִי חֲכָמָה לְנוֹכַח:	13 (4 + 8) אֲנִי בַעֲדֵךְ נָעַר לִמְנֵי טַעֲוִי
וְעַד קֶץ אֲדַרְשֶׁה:	14 (8 + 2) בְּחַסְלֹתֵי שְׁאֵלֹתֶיךָ
יִשְׁמַח לְבִי עֲלֶיהָ:	(8 + 8) גִּמְלָה כַּעֲזֵב בֹּטֵל
מִנְשֻׁרוֹתַי הַקִּרְתִּיתִי:	(8 + 8) וּדְרָכָה רִגְלִי בְּמִישׁוֹר
	(8) 16 הִסִּיתִי כַּמֶּצֶט אֲזִי
	(4) 16b וְרַב מִצְאָתִי לִי מוֹסֵר:
לִמְחַכְמֵי אֲחֵן כְּבוֹד:	17 (8 + 3) זֹאת הֵיחָד לִי לִכְסוּיוֹן
וְאֶקְנֵא טוֹב וְלֹא אֲבוֹשֶׂה:	18 (8 + 8) חֲטָאתִי לַעֲבֹד אֹתָהּ
וּפְנֵי אֵל עֲבוּדֶיךָ שְׂמָח:	19 (8 + 4) טְבוּעָה נִפְשִׁי כְּחוֹכֶה
וְאִשְׁגָּה וְאִדְעָה:	(8 + 8) 20 יָדִי מִרְשָׁחִי לִמְרוֹם
וּבְטוֹהַר מִצְאָתֶיךָ:	(8 + 2) 20 כּוֹנֵנִתִי נִפְשִׁי אֵלֶיהָ
עַל כֵּן לֹא אֲנוֹכָה:	(8 + 2) לֵב קִנִּיתִי בָּהּ מוֹרֵאשִׁית
עַל כֵּן קִנִּיתִי קִנְיֹן טוֹב:	(8 + 4) 21 מַעַי נִכְמָרִי לְנוֹצֶרֶת
וּבִשְׁפֹתַי אֲשַׁבְּחֶנּוּ:	(8 + 2) 22 נֶחֱן יְהִי לְלִשׁוֹנִי שֹׁכֵר
וְהִתְלוֹנֵנוּ בְּבֵית מוֹסֵר:	(8 + 4) 23 סוֹרוֹ אֵלַי כְּסִילִים
וְנִשְׁשָׁכֶם צְמָאָה מֵאֵד:	(8 + 8) 24 עַד מֵחֵי תִּחְסְרוּ הַנֶּה
קִנְיֹן לָכֶם חֲכָמָה בְּלֹא כֶסֶף:	(4 + 8) 25 פִּתְחֹתֵי סֵר וְאֹרֶבֶר
וְתִקַּח נִשְׁשָׁכֶם מוֹסֵר:	(4 + 8) 26 צוֹאֲרֵיכֶם תִּנֵּן בַּעֲלָהּ
וּמִכּוֹנֵן נִפְשׁוֹ מוֹצֵאָה:	(8 + 8) קְרוֹבָה דִּיא לְמַשְׁחָה
וְאִשְׁכַּח לִי רַב מְבוֹחָה:	(8 + 8) 27 רֵא וּבְעִינֵיכֶם מַעַם עֲמֻלָּהּ
וְכֶסֶף וְזָהָב רַב תִּקְנוּ בָּהּ:	(8 + 4) 28 שִׁמְעֵי מוֹסֵר כַּמֶּסֶר
וְאֵל תִּחְסְרוּ בְּחֻלְתֵּי:	(8 + 8) 29 תִּשְׁטַח נִשְׁשָׁכֶם בְּחִסְרוֹ
וְיִתֵּן שִׁכְרֵכֶם בַּעֲדֵי:	(8 + 8) 30 פַּעֲלֹן פַּעֲלֵכֶם לִפְנֵי נָח

Hebräischer Text.

והפצתי [חכמה] בח[סלתי]:
 ויער קץ הימים אדרשה:
 וישמח לבי עליה:

מנצורי חכמה למדתי:
 והרבה מצאתי וזה:
 למלמדי אתן תודה:

ולא-תקשר כר אמצאנו:
 וסני לא אהפך ממנה:
 ולנצח נצחים לה אשקו:
 ובה אלו ואכילס ק[חנמיה]:
 בעבור כן קניתי קנין טוב:
 בעבור כן [לא אעזבה]:
 לה[טים] לזכרם בה:
 ובלשוני אהודנו:

ולינו בבית מדרשי:
 ונשפכם צמאה מאד:
 קנו לכם חכמה בלא כסף:
 ומשפאה תשא נפשכם:

ונתן-נששו מוצא אקה:
 ועמלתי בה ומצאתיה:
 וכסף וזהב תקנו בו:
 ולא תבושו בשירתי:

אני עוד נער הייתי
 בקשתי [לפני היכל]
 גמלתי כבשר גלל

ורכה רגלי באמקה
 החפללתי תפלה מנערי
 ו[עלה] היה לי לכבוד

[זאת] חשבתי להיטיב
 חשקה נשתי בה
 מרדתי נשתי אחריה
 ידי פתחה פעריה
 [כן] בטהרה מצאתיה
 לב קניתי לה מתחלה
 מצי נאמו כתנור
 נתן יהודה לי שכר שפחותי

סודו אלי סכלים
 עד מתי חסדרן מן חילו
 סי פתחתי ודברתי בה
 צוארכם קדלה הביאו

קרובה היא למבקשיה
 ראו כי קטן הייתי
 שמעו למורי נערים
 תשמח נשתי קשיכתי

Deutsche Übersetzung.

(LXX)

1. Strophe.

- 13 Ich war [noch] ein Jüngling,
 14 Ich suchte um sie vor dem Tempel
 15 [Sie reifte, wie Trauben reifen,

1. Gegenstrophe.

- 15c Es wandelte mein Kuss in ihr sicher,
 16 Eifrig betete ich in meiner Jugend,
 17 Und ihr Joch ward mir zum Ruhme;
 Ja, von Jugend auf lernte ich Weisheit,
 und reichlich erwarb ich mir Wissen.
 Dank sei dafür meinen Lehrern!

Wechselstrophe.

- 18 Ich gedachte, sie wohl zu pflegen,
 19 Es hängt meine Seele an ihr,
 20 Ich jagte ihr nach mein Herz
 19c Meine Hand that auf ihre Thore,
 20c [So] fand ich sie in ihrer Reinheit,
 20b Einsicht gewann ich durch sie von Anfang an,
 21a Mein Inneres brennt wie ein Feuerofen
 22 Zum Lohn gab mir Jehovah meine Lippen,
 und ich werde nicht zu Schanden, wenn es mir gelungen.
 und nie werde ich mein Angesicht von ihr abwenden.
 und will es ihr zuwenden für und für.
 und ich erfasste sie und schaute ihre Geheimnisse.
 21c darin erwarb ich sie als guten Besitz.
 20d darum will ich sie nimmer lassen.
 21b vor Begier, sie nach Lust zu schauen.
 und doch will ich mit meiner Zunge ihn preisen.

2. Strophe.

- 23 Kehret um zu mir, Ungebildete,
 24 Wie lange verziehet ihr auf dessen Vorrat,
 25 Meinen Mund thue ich auf und spreche:
 26 Beuget unter ihr Joch euren Nacken,
 und verweilet in meinem Lehrhaus!
 während eure Seele überaus dürstet?
 „Erwerbt euch Weisheit ohne Geld [zu bezahlen]!
 und eure Seele trage ihre Last!“

2. Gegenstrophe.

- 26c „Nah ist sie denen, die sie suchen,
 27 Sehet: Als ich jung war,
 28 Vernehmet meine Lehre, da ihr noch jung seid,
 29 Es freut sich meine Seele in meinem Alter,
 und wer sich [Ihr] hingiebt, findet sie.
 beehrte ich mich um sie und fand sie,
 und ihr werdet durch sie Gold und Silber erwerben.
 und euch ihr sollt ob meines Lobes nicht zu Schanden
 werden.“

Bemerkungen.

V. 18a ergänze nach נָח , welches im G fehlt, נָח = נָח .
 Dass $\text{πρὶν ἢ πλανηθῆναι μὲ}$ = priusquam oberrare (Vulg.) eine Glosse sei, ergibt sich aus dem Metrum und aus dem Vergleich der alten Übersetzungen; im ■ fehlt es. — Dagegen ist 18b etwas ausgefallen, wie denn zwei ganze Verse (ב, א) vermisst werden. G hat: $\text{ἐξήγησα σοφίαν προφανῶς ἐν προσευχῇ μου}$. מִן דַּמִּין mag ursprünglich schon gestanden haben, da es auch ψ 40, 7 dasselbe Bedeutung hat und in den Psalmen allein 22 mal durch das syrische נָח wiedergegeben ist. Aber es verlangt in dieser Bedeutung den Accusativ, darum ergänze הַכְמָדָה , welches unbegreiflicherweise ausgefallen ist — vielleicht war das Original beschädigt —, und בְּחִסְרוֹ = G. προφανῶς , das in den LXX sonst nicht vorkommt, mag Glosse sein, wie das Metrum zeigt. — 14a beginnt mit בְּקִשְׁתִּי = ἡλόνυ καὶ αὐτῆς ; vgl. Esth. 4, 8; 9, 12; Dan. 1, 8. Ergänze לְמַד רִיכָה = ἐναντὶ σοφῶν . — 14b = G: $\text{καὶ ὥς ἐσχατῶν ἐκτελέσας αὐτῆς}$; vgl. Neh. 13, 6; Dan. 12, 18. — 15a ist nach Ja. 18, 5 zu ergänzen, wo G hat: $\text{καὶ ὡραὶ ἐξανθήσονται ἄνθος ὀμφοκίχουσα}$; somit muss es an unserer Stelle heissen: $\text{ἐξ ἄνθους ὥς ὀμφοκίχουσα σταφυλῆς}$ oder richtiger: $\text{ἐξήνθησαν ὥς ὀμφοκίχουσα σταφυλῆς}$ = $\text{נִמְלָה כְּכֹסֶר עֵבֶר}$ oder $\text{נִמְלָה כְּכֹסֶר גִּוּט}$. — 15b = G. — 15c beginnt mit דְּרִכָּה und schliesst mit בְּאִמְנוּתָהּ (wörtlich: in ihrer Sicherheit) = G und S. Wahrscheinlich war בְּאִמְנוּתָהּ , weil aus Versen ausgelassen, am Rande daneben geschrieben und geriet so durch den nächsten Abschreiber an den Anfang. — 15d hat H gleich 8 (15c am Ende) am Anfang: אֲדָרִי ; das Metrum lässt es als Glosse erkennen, nicht minder die Übersetzungen (G und L). הַכְמָדָה ist in L und G durchs Pronomen ersetzt, ■ hat fulfana (Lehre). Dass es notwendig steht, zeigt das Metrum. — 16a hat H מְסֻבֵּי ; die alphabetische Form des Liedes verlangt die Perfektform הִמְסֻבֵּי . An diesem Stichos scheitert die Ansicht, H sei eine Rückübersetzung; denn der griechische Text, welcher doch im allgemeinen der zuverlässigere ist, hat: $\text{ἐλπίνα ὀλίγον τὸ οὖς μου [καὶ ἰδεξάμην]}$.
 „= $\text{הָיָה כְּמֵטָ אֲזִי (וְאָקָה)}$, was dem Metrum und dem Alphabet ganz gut entspräche. καὶ ἰδεξάμην ist von Eysael richtig als Zusatz erkannt, aber es bedeutet nicht: „und ich erhielt sie [zu eigen]“, sondern: „und ich nahm sie [mit dem Ohre] auf“; vgl. Schenkl, griech.-dtsh. Schulwörterbuch. Der Zusatz ist also durch ἐλπίνα καὶ veranlasst. Übrigens vergleiche man 19c und Eccl. 38, 28. An letzterer Stelle hat S: $\text{hugbal sulcala narkan' edeh}$ = „ad rem mente conceptam manum admovet“ (Waltou.), und G: $\text{φανῆ ἀφύτης καυνοῖ}$ (lies καυπόσει od. καυπόσει) τὸ οὖς αὐτοῦ . Vielleicht lautete auch 51, 16a: $\text{ἐξέτευνα ὀλίγος τὰς χεῖράς μου καὶ εὐξάμην}$, und wurde mit Rücksicht auf 19c: $\text{τὰς χεῖράς μου ἐξέτευνα}$ πρὸς ὄψος geändert. Also aus dem Griechischen kann der

hebräische Stichos nicht zurückübersetzt sein; aber auch nicht aus dem Syrischen, wie Prof. Bickell (Zeitschrift f. kath. Theologie 1882) will. Er meint nämlich, dass in der syrischen Übersetzung *š'ūlēh kad* Glosse und *ēna* Schreibfehler für *ēna* sei; das Zeitwort sei nicht *šallēh* (= ich betete), sondern *š'lēh* (= ich neigte) zu lesen; *š'ār* sei = כָּטַף = *šlōyōv*. Das sind aber ebensoviele willkürliche Vermutungen als Wörter und wahrscheinlich gestützt auf 27b (Lagarde) der syr. Übers. Allein es ist von niemandem die Rede, dem Jesus Sirach sein Ohr zuwandte; auch hat in dieser Phrase das Wort קָטַף stets das entsprechende Personalsuffix: es müsste *ēnakh* heißen, nicht *ēna* (stat. emphat.). Und dann hat ■ gar keine Spur von Bickells Übersetzung, stimmt aber merkwürdigerweise genau mit dem Texte, wie ihn die Pešita hat, ohne deren falsches Suffix (3. pers. sing. masc.) zu haben: *הִתְחַלְלִי חֲסִידָא בְּנִיעָרִי* = ich betete ein Gebet in meiner Jugend; S: *šallēh š'ūlēh kad š'ār-na* = ich betete sein Gebet, als ich klein (jung) war. Allerdings könnte der Stichos des Syrers dem hebräischen Stichos zu Grunde liegen, dann müsste dieses Abstammungsverhältnis auch bei allen andern Stichos gelten, und das ist bei weitem nicht der Fall. Merkwürdig ist nur, dass gerade der Grieche die Phrase vom „Neigen des Ohres“ hat. Allein das kann, wenn obige Vermutung nicht richtig ist, eine spätere Korrektur nach dem missverstandenen S sein. — Statt נְעִירִי lies נְעִירִי (wie 15d) wegen des Metrums. — 16b hat S *julšana* (Lehre) für יָדָא (Wissen) = *paideia*, 15c hat er dasselbe Wort für חֲכָמָא (Weisheit) = *sapientia* — 17a las G שָׁרֵץ Spross, Zuwachs (*παρρησια*), S hat richtig נֶפֶר = לֵל (Joch) mit dem falschen Suffix. — 17b lies statt וְיִדְעָא (aramaisierende Orthographie): וְיָדָע. — 18a fehlt das mit י anlautende Wort; ergänze נָתַת = *edōthē*, welches die fehlende Hebung giebt. Τοῦ ποθέσαι ἀντήν καὶ ἐξήλωσα τὸ ἀγαθόν ist nur Übersetzung von: וְנָתַת ... וְיָדָע. Auch hier ist gerade das ausgelassene נָתַת Zeuge dafür, dass das Hebräische Original, das Syrische (sklavische) Übersetzung ist; allerdings ist merkwürdig, dass der syrische Text mit dem aufgefundenen, korrumpierten hebräischen Texte so übereinstimmt, dass er dieselben Fehler und Lücken hat, wie dieser; allein dies ist hinlänglich erklärt durch eine Redaktion der syrischen Version nach dem damals im Umlaufe befindlichen hebräischen Original. Zur Zeit, in der die syrische Übersetzung des Ecclis. entstand, wurde dieses Buch gewiss von vielen Juden noch als ein heiliges gelesen. — 18b ist nun wieder ganz merkwürdig: S ist sklavische Übersetzung des H: וְלֹא תִרְצֵךְ כִּי תִשְׁחָק *w'la ēhynk kad ēšchakū*, das Walton in der Londoner Polyglotta übersetzt: nec me retractabo, quoties id potuero. Allein was soll dies heissen: „Und ich ziehe mich nicht zurück, auch wenn ich = kann“? Erstens können wir uns ja jeden Augenblick von der Weisheit zurückziehen, und kostet uns dies leider sehr wenig Mühe, dann das gerade Gegenteil ist der Fall: es kostet uns Mühe,

stets weise zu sein. Zweitens ist dieser Satz eine Tautologie mit dem 2. Gliede des folgenden Verses, wo richtig die vollständige Phrase steht: $\text{וְרָצִי לֹא אֶחָדָךְ מִמֶּנִּי}$ = „und mein Angesicht will ich nie von ihr abwenden“; S hat dies auch eingesehen und darum sich hinausgeholfen, indem er einfach 19b auslässt (!), was umso mehr ins Gewicht fällt, als er sonst mit H so auffallend übereinstimmt. 19b kann also nicht aus dem Syriachen ins Hebräische zurückübersetzt sein, weil es ja S nicht hat. Aber auch aus dem Griechischen ist der Stichos nicht zurückübersetzt, weil auch G ihn nicht hat; ebenso hat ihn L nicht. Glosse kann er aber auch nicht sein, weil sonst eben 8 Hebungen (also ein halber Hexameter) fehlen. Nun erklärt sich das Ganze, wenn man 18b im Griechischen näher betrachtet. Dort steht für das hebräische $\text{וְלֹא אֶחָדָךְ מִמֶּנִּי}$ merkwürdigerweise: $\text{καὶ οὐ μὴ ἀλογυτοῦμαι} = \text{וְלֹא אֶחָדָךְ}$; nun ist wohl ר (r) und Schluss-Kaph (ך) leicht zu verwechseln; man vergleiche nur die Euting'sche Tafel der semitischen Alphabete, wo ר und ך besonders ähnlich sind; noch leichter sind ך und ך zu verwechseln. Nun ist die Sache klar: der griechische Übersetzer hatte noch einen besseren hebräischen Text und las richtig $\text{וְלֹא אֶחָדָךְ מִמֶּנִּי}$ liess er aus, vielleicht weil er es nicht verstand; oder es ist die Übersetzung dieser Worte erst in den griechischen Abschriften ausgefallen. Dann ist auch 19b keine Tautologie mehr zu 18b und darum echt und beizubehalten. G hat 19b: $\text{καὶ ἐν ποιήσει νόμον}$ (Tischendorf: $\text{ἀποδοῖ} \text{ διηκουσάμην}$ (Vulg.: et in faciundo eam confirmatus sum), was wohl freie Übersetzung des hebräischen Stichos ist; ἀποδοῖ und νόμον (Fritzsche) sind nur Erweiterungen von μην , welches Tischendorf (Nestle) als Variante aufweist; sowie διηκουσάμην die richtige Lesart ist, mag hier statt μην zu lesen sein: ἀσκήν (vgl. Ryssel). Der Syrer hat ganz dieselben Vokabeln wie H, nur gebraucht er das Perfekt *Aphel* von רוֹסַךְ . Das griechische διαμύχεσθαι 19a ist nur freie Übersetzung von רוֹסַךְ ; es heisst: „sich abmühen“. — 20a. Von hier an bis zum כִּי-Vers sind die Stichos durcheinander geraten, lassen sich aber mittels des Alphabetes leicht ordnen. Auf ך muss ך folgen. Wie Schechter und Taylor richtig vermuteten, ist כִּי (treiben, jagen) zu restituieren, und zwar für כִּי, das leicht aus כִּי durch ein Versehen oder Missverständnis entetehen konnte; S hat *jehboeth*, G καταθίστω . כִּי ist kräftiger. — 20b hat H: לֹא אֶחָדָךְ , wozu Schechter und Taylor Punkte setzen, als ob etwas fehlte; das Metrum aber zeigt, dass nichts fehlt. Nur ist לֹא in לֹא zu korrigieren und אֶחָדָךְ zu punktieren; vgl. ψ 141, 4. Zu לֹא אֶחָדָךְ vgl. Js. 84, 10. Im Griechischen (Tischendorf-Nestle) fehlt dieser Stichos, dafür ist er in manchen Handschriften, sowie in der lateinischen Übersetzung 20c hierher gerückt; vgl. Fritzsche-Grimm, Kurzgefasstes exeget. Hdbch. zu den Apokryphen. S hat: *wa'alam 'almin la 'et'ew* (mit falschem Masculinsuffix) = „in Ewigkeit will ich ihn nicht vergessen“. Da

der griechische Übersetzer diesen Halbvers nicht hat, so kann der Syrer ihn nur aus dem hebräischen Texte haben, in welchem er bereits לֹא לֵאמֹר; לֹא אֶפְתָּרָה = „ich will sie nicht abweisen (oder verstoßen)*“ übersetzte er also frei. Vgl. ψ 78, 60: וַיִּשָּׁן מִשְׁכַּן שִׁלֹּה = „und er verwarf das Zelt zu Silo“, wo S hat: *uata' imēkane dšilu* = „und er vergaß das Zelt von Silo“. — 19cδ G: τὰς ψαῖδας μου ἐξενέσταα πρὸς ἑσέας καὶ τὰ ἀγνοήματα αὐτῆς ἐκένθησα, richtig ἐκένθησα = Codd. 23. 55. 248. 253. 254. Co (Fritzsche); er las also: כִּי סִחַחְתִּי שְׁמִימָה. Der Syrer las, wie der gefundene hebräische Text lautet, nur hat er שֶׁר (Thor) im Singular. Für ἀγνοήματα schlagen Schechter und Taylor vor: ἀγνόητα, was unvergleichlich besser passt und als Übersetzung von תֹּרָךְ = „Mitte, Inneres“ gelten kann. Und doch halte ich, da ἀγνόητης = תֹּרָךְ ist und dieses ohnehin im nächsten Verse steht (G: καθάπισμός), ἀγνοήματα für richtig. Meines Erachtens ist es nur vom lateinischen Übersetzer unrichtig wiedergegeben. Dieser hat nämlich insipientia = „Vergehen, Unwissenheitsünde“ (ψ 25, 7), und ihm folgen alle Erklärer, auch Kautzsch, Zöckler, Fritzsche. Nun ist aber ἀγνοήματα = ἀγνοούμενα = τὰ ἀόητα καὶ τὰ ἡρόδια in ψ 50, 5 (hebr. 51, 8), also lies כְּחֻמֵּיהָ oder כְּחֻמֵּיהָ. Dies stimmt auch mit der syrischen Übersetzung, welche freier ist: *westakleth dēh* (mit falschem Masculinsuffix) = „et intellixi eam“. Die vorhergehenden Worte des H לֵב אֶחָד hat S genau so vor sich gehabt (*weitchaddreth leh* = accinctus sum ad eam = „ich machte mich an sie“), doch scheint richtiger gelesen zu werden: וְכֵן אֶחָד. Der griechische Übersetzer hat beide Worte ausgelassen. — 20c. Der כ-Vers fehlt an seiner Stelle; nun ist aber dem ל-Vers ein Stichos vorgesetzt oder eingefügt (Tischendorf), dem כ-Vers ein Stichos angehängt; diese beide müssen den כ-Vers geben. Wahrscheinlich wurde dieser Vers von einem Abschreiber ausgelassen und dann der eine Halbvers rechts, der andere links am Rande bemerkt, worauf der nächste Kopist sie irrtümlich zu beiden genannten Versen einfügte und diese zu Tristichen machte. — Ergänze am Anfang des Verses כֵּן, welches den vermissten Buchstaben des Akrostichons und die fehlende Hebung giebt. — 21c haben alle Versionen gleichlautend. — 20b lies statt לֵב אֶחָד (Fritzsche: *μὲν αὐτῆς*). G hat *μὲν αὐτῶν*; vielleicht las er לֵב אֶחָד (מִחֻמָּה אֶחָד). Statt מִחֻמָּה אֶחָד ist wohl מִחֻמָּה אֶחָד = מִחֻמָּה אֶחָד zu lesen. Zu לֵב אֶחָד vgl. Prov. 15, 32. — 20d ist nach S zu ergänzen: לֹא אֶעֱזָבָה = non dimittam illam; G und L haben das Passivum: „ich werde nicht verlassen sein“. — 21a = S; lies statt קָדָשׁ (HGL): קָדָשׁ (8), das allein zu כְּתוּבֵי passt; vgl. Osee 7, 7. כְּתוּבֵי ist nicht Glosse, wie das Metrum zeigt. Der griech. Übersetzer liess es aus, weil er קָדָשׁ = ἁγίασμός las. Bemerke den Fehler des S *mellaj*, statt *me'aj*, welcher wieder ein starkes Argument für die Original-

litat des H ist. Dieser müsste דָּרָר oder gleichfalls דָּרָר haben, wäre das Syrische Original. — 21b ist לו der Rest von לוֹרָרִים; vgl. Levi, Neuhebr. u. chald. Wörterbuch. Die Übersetzer haben das Wort ausgelassen. — 22a hat G: γλωσσόν μοι (al. μου) μισθόν μου (al. μοι); S: „Es gab der Herr meiner Zunge Lohn“. — 22b hat G weder „Zunge“ noch „Lippe“, sondern στόν (sc. γλώσση); S: „und mit meinen Lippen will ich ihn loben“. — 23a hat S den alphabetischen Buchstaben bewahrt: סטא; dies ist aber ψ 14, 8 und 119, 102 = סור. Somit wird auch in H statt סור gestanden haben: סָר; das ס wurde mit פ verwechselt und ר mit ז. Es ist also nicht nötig, mit Schechter und Taylor סכלים an die Spitze zu stellen (gegen G und S), und metrisch wäre damit nichts gewonnen, da סל nur eine Hebung giebt. — 23b hat G παῖδας ohne μου = S. H hat richtig מדרשי = meine Lehre oder meine Lehren, wie aus dem folgenden erhellt. — 24a G: διότι (mehrere Codd. richtiger: τί τί) ὅσας αἰς ἐν τοῖς αἰς; S: „wie lange entbehret ihr dieser Dinge?“ Beide setzen דָּרָר voraus, was auch ganz gut passt; nur ist dann 23b דָּרָר zu lesen, worauf sich סל bezieht. Doch scheint das doppelt geschriebene סל des H ein לֶסֶל zu bergen. ■ ist ein lapsus auris. — 24b hat H ein überflüssiges סור, welches das Mstrum stört. — 25a = G und S. — 25b fehlt in G σφάιν. — 26a = G, S; streiche ר am Anfang, da Alphabet und Mstrum es ausschliessen. Hier las ■ richtig דָּרָר וְכָל עֲמָלָה (ergänze: עֲמָלָה = S und H). — 26b H: וְכָל עֲמָלָה: wörtlich: „und ihre Last“ (vielleicht: „und ihren Gewinn“; vgl. Levi, Neuhebr. u. chald. Wörterbuch.). G, S, L: „ihre Zucht“; sie scheinen מוסר gelesen zu haben. — 26c G: ἡγύς ἴσθαι εὐρεῖν ἀδρήν. S = H. — 26d fehlt in G und L. S = H. — 27a hat G קָן דִּירי (= „ich war jung“; vgl. Cant. 8, 8; Gen. 9, 24; 27, 15; I. Sam. 17, 14) und עמלתי (H: עמלתי = ich bin gestanden) miteinander verquickt und daraus ὀλίγον ἀπολαύσας gemacht; dann fehlte ihm zu εὐρεῖν ἑαυτῶς ein Objekt, und so ergänzte er als Gegensatz zu κοπιᾶν: ἀνέπαυσαν. Πολλήν kann ebenfalls als Gegensatz zu ὀλίγον ergänzt sein; doch lässt es sich auch anders erklären. In H steht nämlich vor dem ס-Vers רבים, welches schon der griechische Übersetzer las und zum ר-Vers ziehen konnte. Doch siehe unten zu v. 28. ■ zeigt den ר-Vers also: קָן דִּירי וְעמלתי בְּרָא וְעמלתי: „Sehet es mit eigenen Augen: Als (nicht: dass) ich jung war, bemühte ich mich um sie (lies: עמלתי), und ich fand sie“. עמלתי „ich stand“ (in ihr) ist unmögliche Lesart, da man in der Weisheit nicht stehen kann, bevor man sie gefunden hat. S hat: ch'sau b'ainalkân metul das'ar-u 'emleth bah wešachthal saggi = „Sehet es mit eigenen Augen: wenig gab ich mir Mühe

mit ihr, und ich fand sie reichlich". Er las also: קטן זריר oder übersetzte ungebaut: statt *kad s'ur-na* = „als ich jung war“ (wie v. 21 der syr. Übers.): *metul dar'ur-u* = „dass es wenig ist, was“ u. a. w. Der Syrer hat also das ἀπάραιτον des Gr. nicht. Wäre nun H Rückübersetzung aus dem Griechischen, so müsste der 7. Vers lauten, wie Bickell hat:

רֵאוּ בְעֵינֵיכֶם [כִּי] מַעַט עָמַלְתִּי | וְאִשְׁכָּח לִי רֵב מְנוּחָה

Dem Metrum nach wäre es möglich, da בְּעֵינֵיכֶם ohnehin nur Glosse ist. Wäre H Rückübersetzung aus dem Syrischen, so müsste unser Vers lauten:

רֵאוּ בְעֵינֵיכֶם כִּי מַעַט עָמַלְתִּי | וְאִשְׁכָּחָה הַרְבֵּה.

Dem Metrum nach wäre der Vers auch in dieser Form möglich, wenn die Glosse gestrichen wird. Nun lautet aber der Vers im Hebräischen ganz anders; von ὀλίγον und מעט ist keine Spur, ferner hat H דִּירִיר, das bei Q und S fehlt, ja unmöglich ist; und dann kommt dazu noch der Schreibfehler עמלתי statt עמלתי! Das syrische *emleth* und das griechische *enolasea* konnte nicht mit עמלתי wieder gegeben werden! Nun könnte man allerdings einwenden, der Schreibfehler עמלתי sei ja noch ■ der Abschrift der Rückübersetzung möglich. Dies ist allerdings richtig, aber mit der Möglichkeit ist noch nicht die Wirklichkeit erwiesen. Und abgesehen davon, dass ein einziger Vers nicht Ausschlag gebend ist, ist es auch mit der Möglichkeit schwach bestellt. Denn es lässt sich 1. sehr leicht erklären, dass man קטן falsch als Neutrum übersetzt (ὀλίγον!) und דִּירִיר ausliest oder קטן דִּירִיר mit עמלתי als einen Begriff auf fasst, wie sich neben einem anderen Verbum „wieder“ bedeutet, dass aber ein hebräischer Übersetzer ein ὀλίγον als Maskulinum übersetzt und ein דִּירִיר willkürlich einschaltet, ist mehr als unwahrscheinlich. Die ganze hebräische Übersetzung müsste dann wohl ähnlich aussehen, wie etwa die erste lateinische Schularbeit eines schwachen Primaners. 2. Gesetzt der Syrer oder der Grieche hätten den Vers richtig und der hebräische Text wäre verstümmelt oder böte den Vers in unrichtiger Übersetzung: dann frage ich: Wie stimmt denn der Vers mit dem Ganzen? Der Sänger hat im ganzen Liede bisher nicht genug betonen können, wie er von Jugend auf nur durch unablässiges Gebet und eifriges, mühevollcs Streben sich die Weisheit erwerben konnte; er spricht wiederholt von ihrem Joche (!) und von ihrer Last, sagt im p-Vers, dass sie nur denen nahe sei, die sie suchen, und nur von denen gefunden werde, die sich ihr ganz hingeben: und unmittelbar darauf sollte er sagen, dass er sich wenig (!) abgemüht habe, um sie reichlich (!) zu finden ?? Da wird es doch viel richtiger geschlossen sein, wenn man den Vers des H als echt anerkennt, zumal er allein dem Kontext entspricht und auf den α-Vers zurückweist, dessen דִּירִיר, das

sowieviel ist wie קטן ר', sowohl der griechische als auch der syrische Übersetzer richtig wiedergegeben hat! Dazu kommt, dass im ו-Verse von „Jugend“, im ח-Verse von „Alter“ die Rede ist. Und somit können wir endlich zum Schlusse. — 28a b lautet nach H:

רבים שמעו למורי בנימורתי | וכסף וזהב חקנו ברי

G: *μετάσχετε παιδείας ἐν πολλῷ ἀργυρῷ ἀργυρίου καὶ πολλὸν χρυσὸν ἀντίσαςθε ἐν αὐτῇ*. S: „Audite doctrinam meam licet exiguum, et argentum et aurum per me possidebitis“ (Walton). Das Wort רבים des hebräischen Verses ist jedenfalls eine Randglosse und als solche in den Text selbst geraten. Schon das Alphabet und das Metrum schliessen es aus. למור bedeutet im A. T. als Adj. „gewöhnt, vertraut“, als Subst. „Schüler, Belehrter“; neuhebräisch aber „Lehre“, vgl. Levi, Neuhebr. u. chald. Wörterbch. Für למורי = „meine Lehre“ hat G: *παιδείας* = למורים und Codd. B^S: *παιδείαν* = למור. S = H. Der zweite Halbvers ist in der syrischen Übersetzung genau die Wiedergabe des hebräischen Stichos der gefundenen Handschrift. Sonderbar ist in der griechischen Übersetzung der zweite Halbvers vom ersten beeinflusst. Der Grund ist wohl das letzte Wort des ersten Vergleiches im Hebräischen. בנימורתי ist wiederum ein Hauptargument gegen die Annahme einer hebräischen Rückübersetzung aus dem Griechischen oder Syrischen. Der wahre Sachverhalt ist folgender: Der erste Stichos hatte schon dem griechischen wie auch dem syrischen Übersetzer verderbt oder in undeutlicher Schrift vorgelegen, mit der Glosse רבים knapp am Rande. Dies kann aber nur für das undeutliche בנימורתי Verbesserung (oder Vermutung) sein. Das weist darauf hin, dass auch das letztere ähnlich geendet hat; es mag also statt נמרית oder נמר: gestanden haben: נמר, sei es dass יר' aus יר' verderbt oder נמר absichtlich von einem Schreiber mit נמר vertauscht wurde, da beides „Jugendzeit“ bedeutet. Der Grieche hat nun entweder, wie Byssel vermutet, נמר gelesen und prägnant durch ἐν πολλῷ ἀργυρῷ übersetzt, oder er las, was weit wahrscheinlicher ist, der Randglosse gemäss רבים, dann erklärt sich, warum er das ו vor כסף nicht übersetzte. Er betrachtete nämlich רבים als zu נמר gehörig, somit konnte er das Attribut vom Substantiv nicht trennen; πολλόν ist die Wiederaufnahme des Attributs vor χρυσόν. Was ist es nun aber mit dem Syrer? Dieser hat *ἴμα' ἴψαν καὶ ἴ' ἴ' = „vernehmet meine Lehre, obgleich sie gering ist“*. Da ist nun wieder das leidige ἴ', welches der Hebräer mit קטן oder מנח hätte übersetzen müssen, während er das Griechische wohl durch רב irgendwie übersetzt hätte, aber keinesfalls so, dass רבים an der Stelle von בנימורתי stünde. Da ist wieder anzunehmen, dass der Syrer, welcher hier gewiss nicht nach dem griechischen Texte übersetzt hat, das hebräische Wort unrichtig gelesen habe. Nun ist nichts näherliegender und klarer,

als dass *š'ar* Übersetzung des verwandten צַעֲרִי sei, wie ψ 68, 28 und 119, 141 (vgl. auch ψ 115, 13: *š'ar* = וְקָטַן), dass also der Syrer, der bei seiner Übersetzung ein hebräisches Exemplar des Sirach vor sich gehabt haben muss, למוריד צעירים las und es durch den kollektiven Singular gab. Also lautet der hebräische Vers höchstwahrscheinlich:

שִׁמְרוּ לְמוֹרֵי נַעֲרִים | וְכִסֶּה וְהָרַב חֲקֵנוּ בִּי:

בי = *š'ar* entspricht besser als בי (H und S). — 29 a b lautet bei G: *ἐμπροσθεν ἡ ἡγεμονία σου ἐπὶ ἡλίου ἀντοῦ, καὶ μὴ ἀποστρέψῃς ἐν ἀνέμοις αὐτοῦ*. Wie das Wort *ἡλίου* hithergekommen sei, mag man begreifen, wenn man bedankt, dass dasselbe Wort ψ 88, 12 Übersetzung von שֶׁשֶׁם (Sonne!) ist. Der Übersetzer las wohl יִשְׂרָאֵל, wie im zweiten Versgliede שִׁירָאֵל, dessen Suffix er objektiv nahm. Da er den ganzen Vers als Fortsetzung von v. 28 nahm, las er כִּסְתָּם statt כִּסֵּי. ■ hat: „Laetetur anima vestra de poenitentia mea, et ne pudeat vox canticorum meorum“ (Walton); er bezog also auch den ganzen v-Vers auf seine Zuhörer, daher *naf-šakān*, und las statt כִּי־יִסְכְּרוּ (H): כִּי־יִסְכְּרוּ oder כִּשְׁכְּרוּ von שָׁכַח „sich bekehren, Buss thun“ (vgl. 1. Sam. 7, 8; 1. Reg. 8, 83; Jer. 4, 1). Auch hier ist nicht schwer zu sagen, was Original sei und was Übersetzung. Denn was die Buss hier auf einmal soll, ist unerfindlich, nachdem von keinem Vergehen, von keiner Sünde die Rede war, sondern nur vom richtigen Suchen wahrer Weisheit. Der Syrer hat also falsch punktiert; das hebräische Wort ist כִּי־יִסְכְּרוּ. Das י nach כ mag unrichtige Lesung sein: כִּשְׁכְּרוּ (neuhebr.) „das Sitzen, der Sitz; der Gelehrtenstz in der Akademie oder der Königsstz auf dem Throne; Akademie“; vgl. Levi, Neuhebr. u. chald. Wörterbch. Ein Abschreiber mag zu dieser Schreibung durch v. 28 verleitet worden sein. Der Sänger will seine Zuhörer durch den Hinweis auf die Freude seines Alters zum Studium und zur Pflege der Weisheit ermuntern. 29 b bedeutet שִׁירִי „mein Lied“, „mein Liedgedicht“. Vom Lob Gottes ist gar keine Rede. — Der hebr. Text hat dann noch folgende Zeilen:

(3 + 4) מַעֲשֵׂיכֶם עֲשׂוּ בְצִדְקָה | וְהוּא־נִתָּן לָכֶם שְׂכָרְכֶם בְּעוֹר:

בְּדֶךְ יְהוָה לַעֲשׂוֹת | וּמַשְׁבָּח שִׁמְרֵי לְדֹרֵי־דֹרֵי:

Von diesen beiden Verszeilen haben G und L nur noch den ersteren, welchen Prof. Bickell als zweiten v-Vers vermutete (vgl. ψ 25 u. 84): *Ἐργάζεσθε τὸ ἔργον ὑμῶν ἔμπροσθεν τοῦ καιροῦ, καὶ δόσω ὑμῖν τὴν μισθὸν ὑμῶν ἐν καιρῷ αὐτοῦ* = Operamini opus vestrum ante tempus, et dabit vobis mercedem vestram in tempore suo. S hat beide Verse ganz wie H. Beide sind nur ein feierliches „Finis“. Übrigens werde ich gelegentlich darauf noch zurückkommen.

Pāsēq.

Von

Franz Prastorius.

Olshausen hat, Lehrb. d. hebr. Sprache § 48 a. E., wahrscheinlich gemacht, dass der senkrechte Strich zwischen zwei Worten des hebräischen Bibeltextes bisweilen da steht, wo „kleine Teile des Textes . . . am Rande gestanden, oder auch ehemalige . . . Randglossen in den Text eingerückt sind“. Vgl. F. Perles, *Analekten zur Textkritik des A. T.* S. 21 f. Ich halte Olshausens Vermutung, wie gesagt, für sehr wahrscheinlich: Der senkrechte Strich ist manchmal als stehengebliebener Wagweiser zu einer ursprünglichen Randglosse, oder zu einer am Rand ausgefüllten Textilcke anzusehn. Mir fällt dabei noch ein das von der Kritik längst als Randglosse verdächtigte יִצְחָק Thren. 2, 1. — Was v. Ortenberg hier noch weiter angeknüpft hat, geht viel zu weit und ist m. W. allseitig abgelehnt worden; s. Wickes in *Stade's Zeitschr.* VIII, 149 f., König in *Zeitschr. f. kirchl. Wissensch.* X, 284 ff.

Wenn wir von diesen (seltneren) Fällen absehen, so scheint sich bei schärferem Zusehen zu ergeben, dass der Strich in vormasoretischer Zeit ausserdem noch zwei anderen Zwecken gedient hat. Wahrscheinlich hat dieser jetzt nur senkrechte Strich dementsprechend früher auch nicht die einheitliche Richtung und Form gehabt, die er heute zeigt, sondern war je nach seiner Anwendung so oder so gerichtet und gestaltet. Dass sich eine einheitliche Gestalt des Zeichens heranausbildete, war dadurch veranlasst, dass der Sinn der einen Anwendung in masoretischer Zeit in Vergessenheit geriet (man kann sagen: in Vergessenheit geraten musste) und nun irrtümlich und künstlich von dem Sinne der anderen Anwendung mitumfasst wurde.

Denn die eine Anwendung des senkrechten Striches ist dem Bewusstsein der jüdischen Gelehrten lebendig geblieben. Sie lag auch unmittelbar nahe: Ein ungewöhnlicher senkrechter Strich zwischen zwei Wörtern kann kaum einen anderen Sinn haben, als zu trennen. Darauf deutet der dem Zeichen gegebene Name Pāsēq d. i. trennend. Es kann wohl kein Zweifel darüber obwalten, dass Pāsēq von den vormasoretischen Schreibern nach Belieben und ohne

festen Regel da gesetzt werden konnte, wo sie aus Gründen des Sinnes oder der graphischen Deutlichkeit zwei Wörter von einander trennen wollten. Freilich weis ich nicht, ob diejenigen, die dem Zeichen den Namen gaben, diese Trennung im Auge hatten: Die Accentuatoren wenigstens scheinen an eine andersartige Trennung gedacht zu haben (wovon unten).

Auf die andere vormasoretische Anwendung des Striches hat m. W. nur F. Perles gedeutet a. a. O. S. 30, indem er zu 2 Sam. 14, 19 bemerkt: „Vielleicht ist gar das Päsę nach ~~ein~~ ein verkannter Abkürzungsstrich“. Ich lasse ganz dahingestellt, ob diese Bemerkung für die betr. Stelle zutreffend ist; Thatsache aber scheint mir, dass das heutige Päsę sehr vielfach aus einem vormasoretischen Abkürzungsstrich hervorgegangen ist¹⁾.

Wenn Päsę aus vormasoretischer Zeit stammt, so müssen die Accentuatoren (ein zutreffenderer Ausdruck würde sein „Neumatoren“) das Zeichen natürlich bereits vorgefunden haben, als sie sich anschickten, den hebräischen Text mit Accenten (Neumen) zu versehen. Offenbar hielten sie Päsę für ein altes rhetorisch-musikalisches Zeichen. So erklärt sich die längst bemerkte Thatsache, dass die Accentuatoren das Wort, dem Päsę folgt, regelmässig²⁾ mit einem konjunktiven Accent versehen: Ihnen war Päsę ein alter Hinweis darauf, dass ein konjunktiver Accent distinktiv, „trennend“ werden sollte. Sie müssen sich demnach mit ihrer Accentuation nach den Päsęs gerichtet haben, die sie im Texte vorfanden³⁾.

Damit war aber Päsę in die Accentuation eingetreten und ein integrierender Bestandteil derselben geworden. In der Folge konnte nun Päsę, verbunden mit einem unmittelbar vorhergehenden conj. Accent, der alten Gestaltung des Textes neu und frei beigelegt werden, wie jeder andere Accent. Das ist namentlich in gewissen Kombinationen sehr ausgiebig geschehen; und in den drei postisch accentuierten Büchern in viel, viel höherem Grade als in den andern. Das Bild von der ursprünglichen Setzung und damit

1) Von Maqqef möchte ich das nicht behaupten (Perles S. 26 ff.).

2) Nur in dem mit doppelter Accentuation versehenen Verse 2x. 30, 4. Dant. 5, 8 würde die eine Accentuation dreimal einen distinktiven Accent vor Päsę haben. — Die Petersburger Propheten (codex babilonicus) haben, soviel ich sehe, viermal einen distinktiven Accent vor Päsę. Aber in keiner der vier Stellen ist das Päsę vom tiberienseischen Texte bezogen. Nämlich Jes. 6, 8 ist in den Petersburger Propheten Päsę auch hinter das zweite וְיָרֵם hingetragen; Jes. 9, 18 hinter וְיָרֵם; Jes. 66, 19 hinter וְיָרֵם, während es im tiberiense. Texte vor diesem Worte steht; Jer. 61, 37 hinter וְיָרֵם, was leicht eine Art Dittographie infolge des fast unmittelbar vorhergehenden וְיָרֵם sein kann.

3) Wickes hat, accentuation twenty-one, das historisch-kausale Verhältnis umgedreht. S. 123 Anm. 5: We have here a proof that Päsę was the latest of the signs, for its presence depends on the other (accentual) signs having been fixed. S. 125: Here Päsę takes the place of *Zarga*, — another proof to my mind of its late introduction etc.

auch von der ursprünglichen Bedeutung des senkrechten Striches ist hierdurch (und durch anderes) allerdings etwas verwischt worden, nichtsdestoweniger aber doch kenntlich geblieben. Auch die Terminologie der Accentuation trennt wenigstens noch im allgemeinen das ursprüngliche, eigentliche Päsēq von dem sekundären, — dem Legarmēh. Mag immerhin unter den eigentlichen Päsēqs manches sekundäre mitlaufen und umgekehrt unter den Legarmēhs auch manches ursprüngliche Päsēq enthalten sein: Im Grossen und Ganzen liegt die Verschiedenheit ihres Ursprunges klar zu Tage. Harscharfe Scheidung ist nicht mehr möglich. — Von den poetisch accentuierten Büchern ist im folgenden fast ganz abgesehen worden; ich lasse somit auch die Deutung Grimms's, in dieser Zeitschr. 50, 557 auf sich beruhen.

Der tiefgehende Unterschied zwischen Päsēq und Legarmēh ergibt sich sofort, sobald wir die bekannten, sicheren Gebrauchsanwendungen des Päsēq ins Auge fassen und sie nun auch beim Legarmēh suchen: Wir finden sie beim Legarmēh nicht wieder, oder doch nur so vereinzelt, dass die Verschiedenheit des ursprünglichen Sinnes der senkrechten Linie hier und dort sogleich klar wird.

Des Sinnes wegen mögen zwei Wörter durch Päsēq getrennt worden sein in der bekannten, öfters vorkommenden Wortverbindung אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ Gen. 18, 15; 1 Kön. 2, 80; אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל Jud. 12, 5; אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל 1 Kön. 11, 22. Auch das hierzu gewöhnlich angeführte unklare אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ Gen. 18, 21 mag so gedacht sein. Vgl. das unten S. 587 über Trennung bei Gottesnamen Gesagte.

In weit grösserer Menge und daher auch mit grösserer Bestimmtheit heben sich diejenigen Fälle ab, in denen Päsēq der graphischen Deutlichkeit wegen gesetzt worden ist. Ganz abgesehen von so handgreiflichen Fällen wie Neh. 2, 18; 1 Ohr. 27, 12; Hi. 38, 1; 40, 6, wurde Päsēq nach Belieben gesetzt, wenn das erstere von zwei aufeinander folgenden Wörtern auf denselben Buchstaben ausging, mit dem das zweite begann, oder wenn zwei unmittelbar (bisweilen auch mittelbar, Neh. 8, 17; Num. 21, 1) aufeinander folgende Wörter ihren Buchstaben nach ganz oder fast ganz identisch waren. Der Schreiber wollte durch Päsēq sich, den Leser und den künftigen Abschreiber vor Irrthümern bewahren. Möglich auch, dass diese Striche erst von irgend einem Leser beigelegt worden sind. Vermuthlich entstanden sie in Handschriften, die etwas gedrängt geschrieben waren. Beispiele anzuführen ist kaum nötig: אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ Deut. 8, 15; אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל Deut. 7, 26. Unter den von Wickes, *accent. twenty-one* S. 127 ff. aufgezählten 416 Stellen mit (eigentlichem) Päsēq finde ich 36 der ersteren, 57 der zweiten Art; zusammen also ein Viertel sämtlicher (eigentlicher) Päsēqs.

Ein ganz anderes Bild erscheint aber, wenn wir die zahllosen Fälle des Legarmēh betrachten. Ich verstehe darunter zunächst

nur Munah mit Strich mittelbar vor Rebia'. Von Beispielen, in welchen zwei ihren Buchstaben nach ganz oder fast ganz identische Wörter in Betracht kommen, kenne ich nur זָרַרְרָה זָרַרְרָה Lev. 19, 34 und ähnlich Lev. 20, 2; ferner זָרַרְרָה זָרַרְרָה Jes. 1, 4. Ich habe freilich nicht das ganze A. T. darauf hin durchgesehen; aber wenn sich auch wirklich noch ein paar andere Beispiele finden sollten, so würde dadurch nichts geändert. Und wenn unter diesen Legarmêh einige sind, deren Strich gleichen Auslaut und Anlaut trennt, so ist das völlig bedeutungslos; denn es wäre doch merkwürdig, wenn in der übergrossen Fülle der Beispiele des Legarmêh nicht auch solche enthalten sein sollten. Also זָרַרְרָה זָרַרְרָה Gen. 40, 20; זָרַרְרָה זָרַרְרָה Ex. 17, 7; זָרַרְרָה זָרַרְרָה 1 Kön. 12, 27; זָרַרְרָה זָרַרְרָה 2 Kön. 6, 32 u. a. beweisen nicht das Geringste.

Hätte König diese Thatsache erkannt, so würde er a. a. O. S. 225 die Sonderung von Päsöq und Legarmêh schwerlich „als eine Trennung von gleichartigen Dingen, die eine Ergründung des Wesens der Erscheinung unmöglich macht“ bezeichnet haben. Ich glaube, wir haben hier wirklich zwei wesentlich verschiedene Dinge vor uns: Der Strich des Legarmêh ist erst mit der Accentuation entstanden und so frei wie diese selbst; der Strich des Päsöq dagegen ist von der Accentuation bereits vorgefunden und haftet an bestimmten ausserlichen Eigentümlichkeiten des Wortes.

Ein weiterer Beweis hierfür ist der Umstand, dass die Accentuation der Petersburger Propheten wohl den Strich des eigentlichen Päsöq kennt, nicht aber den des Legarmêh. Dem tiberienschischen „entspricht in den Petersburger Propheten vielmehr ein besonderes superlineares Zeichen, „a. Wickes a. a. O. S. 143 Nr. 11. Und in den vereinzeltten Fällen, wo auch die Petersburger Propheten „ haben, dürfen wir dann vielleicht alte, eigentliche Päsöqs annehmen. So in der That זָרַרְרָה זָרַרְרָה Jes. 1, 4. — Es giebt auch eine ganz geringe Anzahl von Stellen (ich kenne Jes. 66, 20; Jer. 52, 8; Zeph. 2, 2), wo zu jenem superlinearen „ noch der Strich „ hinzuge treten ist; aber ich denke, hier wird die nachträgliche tiberiensische Hand zu erkennen sein, die ja öfters ihre Spuren in der Handschrift hinterlassen hat.

Nach dieser Erkenntnis versteht sich von selbst, dass wir auch die übrigen (also ungefähr drei Viertel) Fälle des Päsöq getrennt für sich behandeln müssen, nicht in Vermischung mit Legarmêh.

Ich sondere von den Päsöqs auch diejenigen Fälle ab, in denen Munah mit Strich unmittelbar vor Rebia' steht. Diese Fälle des Legarmêh sind erheblich seltener als die anderen; Wickes kennt a. a. O. S. 129 nur ungefähr 70 Stellen. Aber soweit sich durch die Petersburger Propheten feststellen lässt, hat die babylonische

Accentuation auch hier beständig ⁴, statt des tiberiensischen ¹; der senkrechte Strich dürfte also auch hier sekundär sein. Nur Jer. 50, 84 (יָחִידִים, יָחִידִים) steht auch in den Petersburger Propheten *Munah*. Der senkrechte Strich fehlt freilich, dürfte indes zu ergänzen sein: Der Schreiber der Petersburger Handschrift hat öfters sichere *Paseqs* ausgelassen. — Weiter finden sich unter diesen Lagarmäths folgende, bei denen der senkrechte Strich wohl ein altes *Paseq* sein könnte, ohne dass indes eine Kontrolle möglich wäre: לֹא יִשְׁמַחַרְךָ Jos. 5, 14; ferner מִלֵּאִים מִלֵּאִים Num. 7 pass.; יָחִידִים 1 Kön. 19, 4; endlich פָּתַחְךָ Deut. 5, 4; וְיָחִידִים Jud. 11, 40; 21, 19; פָּתַחְךָ 1 Sam. 20, 25; אָבִי אָבִי 2 Kön. 2, 12.

In den beiden oben S. 685 erörterten Fällen ist die „trennende“ Anwendung des *Paseq* ohne weiteres deutlich. Sobald man dieselbe aber weiter ausdehnen will, findet man bald, dass das ohne die allergrösste Willkür nicht möglich ist. So hat man namentlich angenommen, dass das hinter den Gottesnamen ungeheuer häufig stehende *Paseq* den Gottesnamen von einem folgenden Wort trennen solle, das in Verbindung mit dem Gottesnamen unangemessen oder lästerlich wäre. Ich leugne gar nicht, dass hier und da ein alter Schreiber in dieser Absicht den trennenden Strich gesetzt haben könnte, und namentlich in den Psalmen scheint der Strich öfters auch vor den Gottesnamen gesetzt zu sein, lediglich um einen Anthropomorphismus abzuwehren. Ich verzichte aber gern darauf, solche Beispiele zusammen zu suchen: Sie würden vollständig verschwinden in der übergrossen Menge andersartiger Beispiele. Man sehe die Anstrengungen, die Bächler in dieser Hinsicht gemacht hat, Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung der hebräischen Accente (Wien 1891) S. 178 und vergleiche dazu S. 125 ff. Wickes ist daher genötigt, *accent. twenty-one* S. 122 und 126, sowohl für diese Beispiele mit den Gottesnamen, wie für eine Menge anderer unverständener Fälle ein *Paseq emphaticum* zu konstruieren. „The examples under this head are sufficiently numerous, indeed so much so, that we may regard this emphatic use as the chief object of the ordinary *Paseq*“. Aber der Name *emphaticum* erklärt nichts.

Der Umstand, dass *Paseq* gerade nach den Gottesnamen so überaus häufig steht, könnte vielleicht allein schon genügen, uns die andere Herkunft des Zeichens erkennen zu lassen. Man hat längst angenommen, dass in vormasoretischer Zeit der Name יהוה abgekürzt geschrieben wurde (wie er ja auch später und jetzt noch in Abkürzung geschrieben zu werden pflegt). Und das Abkürzungszeichen wird damals bereits dasselbe gewesen sein wie später, nämlich am Ende der Abkürzung ein schräger Strich oben. Wenn wir nun finden יהוה וְיָחִידִים Gen. 12, 17; יהוה וְיָחִידִים Gen. 22, 14; יהוה וְיָחִידִים Gen. 26, 28; יהוה וְיָחִידִים Jos. 1, 15; יהוה וְיָחִידִים Jos. 14, 10; יהוה וְיָחִידִים Jud. 2, 18; יהוה וְיָחִידִים 1 Kön. 19, 7;

יְהוָה יִרְחֶמֶךָ 2 Kön. 24, 3; יְהוָה יִרְחֶמֶךָ Jer. 23, 6 u. a. m. m., so sehe ich hier in dem Päsëq den Nachfolger des nicht mehr vorhandenen Abkürzungsstriches. Denn nachdem die Abkürzung vollständig ausgeschrieben worden war, konnte der beibehaltene Abkürzungsstrich auf die Dauer nicht mehr verständlich bleiben. Und wenn man nun die Frage aufwirft, weshalb denn, trotz der Auflösung der Abkürzung, der Abkürzungsstrich dennoch beibehalten worden ist, so muss man sich zunächst daran erinnern, dass auch der als Wegweiser zu einer Randglosse oder zu einer am Rand ausgefüllten Textlücke dienende Strich dann stehen geblieben ist, nachdem diese Randworte in den Text eingedruckt worden waren (s. S. 683). Beide Erscheinungen werden den gleichen Grund haben; und ich glaube auch ihn erkennen zu können. Wir wissen, dass unsere hebräischen Handschriften des A. T. auf ein einziges Exemplar zurückgehen, dem sie sogar die Korrektur seiner Schreibfehler als Korrektur treu nachgeahmt, und dessen zufällige Unvollkommenheiten sie herübergenommen haben*. Vgl. Lagarde, Mitteilungen I, S. 19 ff. Dieser sklavisch konservative Zug wird nicht plötzlich entstanden sein, sondern sich allmählich angebahnt haben. Ich sehe in den beiden, eben in Parallele zu einander gestellten Erscheinungen die Vorstufe zu ihm: Man wagte es zwar noch Abkürzungen aufzulösen und Randworte in den Text einzusetzen; nicht mehr aber wagte man es, die einmal dastehenden Abkürzungsstriche und Wegweiser fortzulassen. — Freilich wird anzunehmen sein, dass man sich in späterer Zeit doch kleine Änderungen erlaubt hat. Sollten am Versende nicht auch Abkürzungen vorgekommen sein? Wenn sich nun am Versende niemals ein Päsëq findet, so erklärt sich dies eben aus der späteren einseitigen Auffassung des Striches eben als päsëq „trennend“. Am Versende erschien ein solcher Strich als widersinnig und wurde daher fortgelassen. Und so ist auch sonst wohl noch mancher unbequeme Strich von den Accentuatoren getilgt worden.

Ebenso ist es mit dem Gottesnamen אֱלֹהִים. Wir finden אֱלֹהִים Gen. 1, 5; אֱלֹהִים Gen. 1, 10; אֱלֹהִים Gen. 1, 27; אֱלֹהִים Gen. 3, 14; אֱלֹהִים Gen. 30, 8; אֱלֹהִים Gen. 46, 2 u. a. m. m. Ich nehme auch hier an, dass man אֱלֹהִים in vormasoretischer Zeit abgekürzt zu schreiben pflegte. Und zwar möchte ich aus dem unverhältnismässig häufigen Vorkommen des Päsëq nach אֱלֹהִים folgern, dass die Abkürzung dieses Wortes häufiger eintrat und vielleicht auch stärker war, als diejenige Abkürzung, welcher die auf ׀ ausgehenden Worte im allgemeinen unterworfen waren.

Bereits Grätz glaubte nämlich im 81. Jahrgang der von ihm und Frankl herausgegebenen Monatsschrift S. 392 f. eine besondere, bisher noch nicht beobachtete Kategorie des Päsëq herausgefunden zu haben; dass nämlich Päsëq öfters zwischen zwei Wörtern gesetzt

sei, deren ersteres auf ם endet, während das andere mit ן oder ך anfängt. Und aus Perles a. a. O. S. 14 Anm. 2 sehe ich, dass Grätz an anderer, mir nicht zugänglicher Stelle auf die Abkürzung der Pluralendung ם hingewiesen hat. Schon bevor ich auf jene Beobachtung Grätz's gestossen, hatte ich für mich festgestellt, dass Päsëq in der That auffallend häufig nach Worten vorkommt, die auf ם ausgehen. Mit welchem Konsonanten das folgende Wort beginnt, ist dabei aber gleichgiltig; und die Richtung, nach welcher Grätz zur Erklärung der Erscheinung hinblickt, ist auch falsch.

Vielmehr ergibt sich die Erklärung aus der (von Marx, Riob LXIX bestätigten) Beobachtung Lagarde's, Anm. griech. Übers. der Proverbien S. 4, dass in dem Exemplare des hebräischen Textes, aus dem die Sept. übersetzten, „die drei Buchstaben ם ן ם am Ende eines Wortes nicht selbst geschrieben, sondern durch einen Strich am oberen Ende des ihnen vorhergehenden Konsonanten ausgedrückt wurden“. Vgl. Perles a. a. O. S. 19 f. Das Päsëq dürfte sich also auch nach den Wörtern auf ם leicht als Nachfolger des Abkürzungstriebes erklären.

Ich führe von den Kusserrat zahlreichen Beispielen nur folgende an: 1) Suffixe לִיָּהּ Gen. 14, 15; וְיִשְׂרָאֵל Gen. 37, 22; מִלְּיָם Gen. 42, 22; לְיָמָה Jos. 19, 11; וְלִיָּהּ Jos. 66, 19; וְעַל־יָרְעָם Est. 9, 27; 2) Flexionsendung: מִלְּיָם Jer. 44, 25; 3) Pluralendung: מִלְּיָם Gen. 42, 18; מִלְּיָם 2 Sam. 20, 8; מִלְּיָם 1 Sam. 14, 36; מִלְּיָם 1 Kön. 7, 25; מִלְּיָם Jer. 12, 5; 4) Radikales ם: מִלְּיָם Ex. 17, 6; öfters bei יום (vgl. Perles a. a. O. S. 24) מִלְּיָם Jos. 22, 81; מִלְּיָם 1 Sam. 24, 11; מִלְּיָם 1 Kön. 12, 32; מִלְּיָם Jos. 40, 28; מִלְּיָם 1 Chr. 1, 24; מִלְּיָם Dan. 11, 17. Endlich sind hier noch einige Eigennamen zu nennen. Bei solchen, namentlich bei bekannteren, sind Abkürzungen überhaupt wohl ganz besonders häufig gewesen; vgl. Perles a. a. O. S. 8 und S. 22 ff., auch Klostermann in Studien und Kritiken 1878, S. 742 a. E. Ich kenne: מִלְּיָם Gen. 21, 14; מִלְּיָם Jud. 11, 17; מִלְּיָם 1 Kön. 12, 32; מִלְּיָם 1 Chr. 8, 88; 9, 44.

Wir finden nun weiter, dass in Übereinstimmung mit den Beobachtungen Lagarde's, Päsëq auch häufig hinter Wörtern steht, die auf ך und ך ausgehen. Ich führe zunächst die Eigennamen auf ך mit folgendem Päsëq an: מִלְּיָם Gen. 18, 15; מִלְּיָם Neh. 8, 7; מִלְּיָם Neh. 13, 15; מִלְּיָם 2 Chr. 12, 7. Ausserdem kann ich noch nennen: מִלְּיָם 2 Kön. 18, 14; מִלְּיָם 2 Chr. 38, 14; מִלְּיָם

1 Sam. 18, 10 und ebenso *וְאֶת־יִשְׂרָאֵל* Jer. 9, 2; *וְאֶת־יִשְׂרָאֵל* Ex. 47, 9; *וְאֶת־יִשְׂרָאֵל* 1 Chr. 28, 1; *וְאֶת־יִשְׂרָאֵל* Sam. 8, 21. — Von Wörtern auf *ה* zunächst die Eigennamen *נָחֻם* 1 Kön. 21, 2; *נָחֻם* Ex. 47, 16. Mehrere Plurale auf *ם*: *מַלְאָכָיו* 1 Kön. 7, 29; *מַלְאָכָיו* Ex. 26, 16; *מַלְאָכָיו* Neh. 12, 44; *מַלְאָכָיו* Neh. 13, 15; hier möchte ich anschliessen *וְאֶת* 1 Sam. 25, 31. Flexionsendungen: *וְהָיָה* 2 Kön. 4, 18; *וְהָיָה* 2 Kön. 19, 28; Jes. 37, 24. Radikal: *וְהָיָה* Deut. 27, 9; *וְהָיָה* Dan. 4, 20. Ob Päsëq in dem zehnweligen *וְהָיָה* Est. 2, 7—9 aus einem Abkürzungsstrich entstanden, ist mir allerdings recht fraglich. Auch *וְהָיָה* 1 Sam. 9, 16; 20, 12; 2 Kön. 7, 1 könnte wohl wie *וְהָיָה* aufgefasst werden, um einen Sinn *וְהָיָה* zu verhindern. —

Aber wir können die einstige Funktion des Päsëq als Abkürzungsstrich in manchen Fällen noch weit deutlicher erkennen, als beim anlautenden *ה* und *ו*. Es wird nicht lediglich Zufall sein, dass sich Päsëq so auffallend häufig findet bei *וְהָיָה* Jos. 19, 51; 24, 32; 1 Kön. 22, 8; Jer. 4, 1 (Hos. 9, 1); Zeph. 8, 15 (1 Chr. 17, 22; 27, 1); 2 Chr. 18, 7 (35, 18); ferner bei *וְהָיָה* Jer. 34, 1; 50, 14, 29; 51, 2 (37); dasgleichen *וְהָיָה* Hag. 1, 12; 2, 4. Es wird weiter nicht Zufall sein, dass Päsëq sich auffallend häufig findet bei *וְהָיָה* Lev. 5, 12; 28, 20; Num. 6, 20; Jos. 19, 51; 22, 32; 1 Sam. 14, 8; Neh. 8, 9; noch dass Ex. 28, 17; 34, 28 *וְהָיָה* steht. Ebensovienig wird das fünfmalige *וְהָיָה* 1 Kön. 19, 4; 21, 2; 2 Kön. 18, 14; Ex. 35, 12; 2 Chr. 35, 21 bedeutungslos sein, noch das dreimalige *וְהָיָה* 2 Kön. 18, 14; 19, 4; Jes. 37, 4.

Es ist weiter auffallend, dass sich Päsëq in grosser Häufigkeit nach allerlei Pronominalsuffixen der Nomina und Präpositionen findet, nicht nur bei den auf *ו* ausgehenden (siehe S. 689): 1. Pers. *וְהָיָה* Ex. 34, 8; *וְהָיָה* Ex. 36, 5; *וְהָיָה* 1 Sam. 25, 25; *וְהָיָה* Thren. 1, 15; *וְהָיָה* Ex. 14, 21; *וְהָיָה* Dan. 9, 18; *וְהָיָה* Jes. 65, 18; *וְהָיָה* Thren. 2, 5, 7; Dan. 9, 19 bis; Jes. 11, 11. 2. Pers. *וְהָיָה* 1 Kön. 20, 25; 2 Chr. 20, 8; *וְהָיָה* Ex. 21, 3; *וְהָיָה* Jos. 2, 19; *וְהָיָה* Deut. 25, 19; *וְהָיָה* 2 Sam. 14, 32; *וְהָיָה* 1 Chr. 21, 12. 3. Pers. *וְהָיָה* Deut. 9, 21; *וְהָיָה* 1 Kön. 7, 24; *וְהָיָה* 1 Chr. 21, 3; *וְהָיָה* Thren. 2, 1; *וְהָיָה* Num. 17, 21; *וְהָיָה* Jer. 21, 7; *וְהָיָה* 2 Kön. 25, 17; 1 Chr. 12, 21; *וְהָיָה* Num. 16, 7; *וְהָיָה* ibid.

Ich kann aus diesem Befunde, dass Päsëq sich in Menge hinter Pronominalsuffixen und in Menge hinter bestimmten, häufig vorkommenden Eigennamen und sonstigen Wörtern auf *ל*, *נ*, *ו* findet, nur den Schluss ziehen, dass es in vormaliger Zeit allgemein beliebt war, diese Suffixe und Wörter abgekürzt zu schreiben. Und eine Bestätigung dieses Schlusses sehe ich in dem Umstande, dass

auch sonst noch eine ganze Reihe von Wörtern auf *l*, *n*, *r* mit Päsëq vorkommt, wenn auch jedes nur ein oder zweimal: Es war überhaupt nicht ungewöhnlich, Wörter dieses Ausganges abzukürzen. Ich kenne folgende hierher gehörige Päsëqs: Eigennamen auf *l*: *אֶרְיָאֵל* 1 Sam. 25, 36; *בְּרִיָּה* Ruth 4, 11; *יְרֵמְיָאֵל* 1 Chr. 15, 18; sonst liegt noch vor *חֶסֶל* Ex. 20, 4; Deut. 5, 8; *מֶרְסֵל* Num. 35, 16; *הַגְּבִיל* Jos. 15, 7; *הַגְּבִיל* Jos. 19, 51; *גִּלְגַּל* 1 Kön. 7, 35; *קֶאֱלֵל* 1 Chr. 29, 15. Eigennamen auf *n*: *רֵאבֶן* Num. 32, 29; *בְּנֵימִן* Jud. 20, 25; *עֵסָר* 10, 9; *דָּן* Jud. 18, 2; *יִזְבֶּן* 1 Sam. 14, 45; *חִתְּזֵן* Ez. 48, 1; *נִזְנֵן* Jos. 15, 55; *זִנְן* Jos. 19, 7; ausserdem *אֶנְקֵן* Jer. 11, 5 (vgl. Perles a. a. O. S. 7); *אֶמְנֵן* Gen. 48, 11; *אֶחָרִיֵּבֵן* Jer. 21, 7; *לֶעֱנֵן* Ezra 6, 9; *עֵנֵן* Jes. 4, 5; *עֵנֵן* Jes. 10, 14. Eigennamen auf *r*: *רַעְצֹר* Jos. 15, 25; *נֶחֱר* 11, 38; *אִיֶּתְקֹר* Lev. 10, 6. 12; ausserdem *שֶׁנֶר* 2 Kön. 12, 23; *נִקְדֹר* 1 Kön. 1, 36; *קֶרֶר* 2 Kön. 10, 6; *יֶרֶר* 32, 44; *אֶמְנֵר* Num. 9, 2 (1 Chr. 2, 26); *אֶזֶר* Deut. 22, 6; *שֶׁר* 1 Sam. 12, 8; *דֶּקֶר* 1 Kön. 12, 16; *יֶמֶרֶר* Jes. 5, 19; *הָאֶר* Cant. 1, 18; *רַחֲמֵר* Cant. 1, 14; *נֶקֶסֶר* Dan. 5, 12.

Hiermit aber ist der Gebrauch des Päsëq als Nachfolger des Abkürzungstriebes erschöpft, wenigstens der allgemein üblich gewesene Gebrauch. Es ist aber eigentlich selbstverständlich, dass es im persönlichen Belieben der Schreiber stand, bei besonderer Veranlassung, etwa bei Raumangel, auch über diesen allgemein üblichen Gebrauch hinaus Abkürzungen vorzunehmen, wenn ihnen die Ergänzung des Wortes unzweifelhaft schien. Ein recht deutliches Beispiel hierfür ist *אֶחָשָׁוֶשׁ* Est. 10, 1, wo ein Schreiber offenbar den bekannten Königsnamen abgekürzt 'אחש' geschrieben hatte. Ein folgender Abschreiber wollte die Abkürzung auflösen, schrieb aber versehentlich nur *אחשׁוּרֵשׁ*, was erst vom *רֵשׁ* in *אחשׁוּרֵשׁ* vervollständigt worden ist. Sonst findet sich Päsëq hinter *שׁ* nur noch in *לֶקְקֶשׁ* Dan. 3, 2 und *חֶרֶשׁ* Ex. 35, 35.

Der Unterschied zwischen einer nur gelegentlichen und einer allgemein üblichen Abkürzung zeigt sich deutlich, wenn wir *נֶלֶךְ* mit *נִלְכָּה* vergleichen. *נֶלֶךְ* kommt im A. T. ungefähr tausend Mal vor, *נִלְכָּה* ungefähr vierhundert Mal; gleichwohl haben wir nur zweimal *נֶלֶךְ* 1 Kön. 12, 16; 2 Chr. 10, 16. Es war eben nicht üblich, Wörter auf *k* abzukürzen. Nur das gleichfalls häufige Wort *נֶלְכָּה* hat auch zweimal Päsëq nach sich, 2 Sam. 24, 16; 1 Chr. 21, 15. Sonst nur noch *לֶךְ* 1 Sam. 8, 9.

Es war auch nicht besonders üblich, Wörter auf *n* abzukürzen. Daher nur einmal *נִלְכָּה* 1 Kön. 1, 45, so oft dieses Wort auch vorkommen mag. Sonst nur noch der Namen *נִלְכָּה* 2 Kön. 10, 5; *נִלְכָּה* Jes. 3, 7; *נִלְכָּה* Num. 9, 10; *נִלְכָּה* Dan. 5, 28 und *נִלְכָּה*

Zach. 11, 12. Letzteres interessant im Hinblick auf die von Perles a. a. O. S. 14 mitgeteilte Vermutung Reifmanns zu 2 Kön. 6, 27.

Einmal erscheint das bekannte Kultuswort $\text{קִרְיָת־יִשְׁרָאֵל}$ mit Päsäq, Num. 3, 38. Sonst von Wörtern auf ל nur noch $\text{קִרְיָת־יִשְׁרָאֵל}$ Num. 11, 26. Aber bei diesem kommt seine, besonders zur Abkürzung einladende Eigenschaft als Zahlwort in Betracht. — Das ist auch bei $\text{קִרְיָת־יִשְׁרָאֵל}$ Ez. 48, 21 zu beachten, da sonst von Wörtern auf פ nur noch $\text{קִרְיָת־יִשְׁרָאֵל}$ Ex. 30, 34 mit Päsäq vorkommt.

Von Wörtern auf ג erscheint nur $\text{קִרְיָת־יִשְׁרָאֵל}$ 2 Chr. 12, 6, welche unmittelbar vor יְרֵדוּ stehende Abkürzung in diesem Zusammenhange nicht missverständlich gewesen sein wird.

Auf י nur die beiden Eigennamen יְהוֹשֻׁעַ 1 Sam. 26, 7 und יְהוֹשֻׁעַ Neh. 8, 7, deren Ausgang überdies noch dem Pronominalsuffix gleicht.

Auf ב nur $\text{קִרְיָת־יִשְׁרָאֵל}$ 1 Sam. 14, 47, wenn hier nicht vielmehr die Fülle der ב und י zur Setzung eines trennenden Striches eingeladen hat. Ausserdem nur יְהוֹשֻׁעַ Jer. 7, 9.

Auf ג nur יְהוֹשֻׁעַ Ez. 39, 11 und יְהוֹשֻׁעַ Jer. 22, 18.

Auf ד nur יְהוֹשֻׁעַ Ez. 8, 8 und יְהוֹשֻׁעַ Jer. 35, 15.

Auf ה nur יְהוֹשֻׁעַ Jer. 49, 24.

Auf ו nur יְהוֹשֻׁעַ Ez. 7, 11. —

Es ist ja wahrscheinlich, dass einzelne der Päsäqs, die oben als alte Abkürzungsstriche erklärt worden, in Wirklichkeit eine der anderen Funktionen gehabt haben werden.

So ist ja bereits von Anderen bemerkt worden, dass Päsäq sich öfters an Stellen findet, wo Aneinanderreihungen mehrerer gleichgeordneter Wörter vorliegen (in a few cases of specification, where attention is to be drawn to details. Wickes, acont. twenty-one S. 122). Gerade bei solchen Aneinanderreihungen, bei der „specification“ und den „details“ lag es besonders nah, irgend ein sinnverwandtes Wort nach Gutdünken auszulassen oder zuzufügen — auch am Rande. So wäre es z. B. sehr wohl möglich יְהוֹשֻׁעַ Ex. 30, 34 und יְהוֹשֻׁעַ Ex. 35, 35 als Randzusätze aufzufassen, die später in den Text selbst eingetrückt worden. Durch die Ausscheidung dieser beiden Wörter würden die als Abkürzung ohnehin sehr seltenen י und ו sich noch weiter reducieren.

In einigen weiteren der aufgezählten Fälle mag Päsäq in Wirklichkeit der Trennung wegen gesetzt sein. Ich halte das für möglich namentlich bei יְהוֹשֻׁעַ Ez. 47, 16; יְהוֹשֻׁעַ Jos. 15, 55; יְהוֹשֻׁעַ Jos. 19, 7; יְהוֹשֻׁעַ Neh. 11, 38; Jos. 15, 25; wo überall man vielleicht die Auffassung als Status constr. verhindern wollte.

Ich gebe auch ohne weiteres zu, dass es einige Male so scheint, als sei Päsäq nur deshalb hinter ein Wort gesetzt worden, weil es in einer Parallelstelle bereits hinter demselben Worte stand.

Aber das eben entworfene Bild von Päsäq als Nachfolger des Abkürzungsstriches würde durch alle diese kleinen Einschränkungen kaum erheblich geändert werden.

Bemerkungen.

(Zu ZDMG. Bd. 33, S. 389ff.)

Von

W. Bacher.

Herr Prof. Nöldeke hatte die Freundlichkeit, mir einige Beiträge zum richtigen Verständnis der von mir veröffentlichten Dichtung Jhuf Jehüdis zugehen zu lassen. Mit seiner Erlaubnis will ich dieselben als Berichtigung meiner Erklärung der betreffenden Stellen hier mitteilen.

Zu Strophe XI, Z. 2 (S. 408). Der von Handschrift A gebotene Text ist richtig und er muss so transkribiert werden:

... كَمَ نِدَا بِي وَاسْطَه. Ib. in der 3. Zeile ist كَي zu trans-

skribieren. Die Übersetzung der beiden Zeilen (S. 414) muss jetzt so lauten: „Plötzlich kam ein Ruf unmittelbar vom Alllebenden, Allerbarmer. Wie hätte das Ange Kraft, den Glanz seines Antlitzes von der Ferne zu sehen!“

Zu Strophe XII, Z. 1. קוֹלִי קוֹלִי (Var. קוֹלִי) ist قُلَّة, Gipfel. Der Vers ist demnach zu übersetzen: „Nachtigall mit dem schönen Sange, auf dem Gipfel des Sinai Nistende!“

Zu Strophe XX, Z. 8. Statt וַיִּחַלֵּל ל וַיִּחַלֵּל d. i. رَحَلْتُ ل ist zu streichen. Der Sinn bleibt derselbe; رَحَلْتُ نَمُوْد bed.:

„wanderte fort“. — Für Z. 1 derselben Strophe schlägt Nöldeke folgende Übersetzung vor: „Seit Moses von der Mutter ins Dasein gekommen war“. Für ל im Sinne von „seit“ hat N. folgende Stellen des Schännameh (ed. Vullers) notiert: 1, 11, 123; 1, 255, 256; 1, 282, 27, 32; 1, 345, 140; 2, 542, 552; 2, 665, 2575.

Herr Prof. Nestle in Maulbronn weist zu S. 395 auf den Namen הַחֲרוּם hin, dessen Alternieren mit חֲרוּם auch in dem Ortsnamen Kapernaum (כַּפְּרַי חֲרוּם) bezeugt ist, den die Anaphora Pilati (arabisch ediert von M. D. Gibson, *Studia Sinaitica* V, 1896) als

כפר תנחום transkribiert. Es wäre also, im Namen der Mutter der sieben Brüder, כח תנחום aus כח תנחום korrumpiert. Diese Vermutung Nestles findet ihre Bestätigung in der That, auf welche mich Herr Dr. Poznański in Warschau aufmerksam machte, dass die Handschrift des Midrasch Echa rabbathi, welche Buber zu seiner Ausgabe desselben (Wilna 1899) benutzt hat, כח תנחום liest (S. 84), und dass auch im Jalkut Simeoni zu Deut. 26, 18 (§ 988), sowie in der Pesikta rabbathi, Kap. 48 (p. 180 b, ed. Friedmann) כח תנחום steht. Poznański meint, כח beim jüdisch-persischen Autor sei aus כח תנחום so entstanden, dass infolge des vorübergehenden כח (in כח) das ח wegfiel. Jedenfalls lässt sich annehmen, dass Tanchum der ursprüngliche Name ist, mit dem der aus demselben Verbum stammende Name כח in der Überlieferung alternierte. So wurde Nachum aus Gimzo, einer der Lehrer Akibas, auch Nechemja genannt (s. Die Agada der Tannaiten, I, 64, Anm. 1)¹). Schwerer ist zu verstehen, wie die Schreibung כח entstanden ist. Ich meine, dass Jemand die Schreibung כח durch ein darüber geschriebenes ח zu כח korrigiert hatte und dieses ח dann durch einen Abschreiber, statt an den Anfang, in die Mitte des Wortes gesetzt wurde, weil auch so eine bekannte und geläufige Wortform (כח, der Bäcker) entstand.

Zu Strophe XVIII, V. 1 des Moses-Liedes (siehe S. 411) bemerke ich noch, dass die Zwölfzahl der durch Moses aus dem Felsen geschlagenen Quellen dem Koran entnommen ist. In der 2. Sure heisst es (Ich citiere Ullmanns Übersetzung, S. 5): „Als Moses um Wasser für sein Volk suchte, da sagten wir: Schlage mit deinem Stabe auf den Felsen, und es sprudelten zwölf Quellen hervor, auf dass Alle ihre Quelle erkannten“.

Zu S. 418. Einen ähnlichen Charakter, wie die Elias-Lieder hat die „Hymne der Juden in Turkestan“, welche im Jahre 1844 der bekannte Missionär Joseph Wolff — wie er selbst erzählt — zusammen mit den ihn besuchenden Juden von Buchara gesungen hat. (S. Dr. Wolffs Sendung nach Bokhara, übersetzt von E. Amthor, Leipzig 1846, II. Band, S. 71). Die Hymne lautet nach Wolffs Übersetzung:

„Der König, unser Messias wird kommen,
Der Mächtige der Mächtigen ist er.
Der König, der König, der König, unser Messias wird kommen,
Der Gesegnete der Gesegneten ist er.
Der König, der König unser Messias,
Der Grosse der Grossen ist er.“

¹) Aus biblischer Zeit vgl. die Namen יחזקאל und כנניא für denselben König.

Ins Hebräische zurückübersetzt lauten diese Zeilen so:

המלך משיחנו יבוא
אל אלים הוא
המלך המלך המלך משיחנו יבוא
ברוך ברוכים הוא
המלך המלך משיחנו
גדול גדולים הוא

Die Hymne ist also alphabetisch, und das von Wolf mitgeteilte Stück bietet nur ihren Anfang, die den ersten drei Buchstaben entsprechenden Verse dar.

Zur Exegese und Kritik der rituellen Sūtras¹⁾.

Von

W. Caland.

XXVIII. Zum Kauśikasūtra.

1. Zu 15, 2. Statt *varāhaviṣṭad* ist ohne Zweifel *varāha-viṣṭad* zu bessern. Bekanntlich wird die von einem Eber aufgewühlte Erde unter den *parthivāḥ sambhātṛāḥ* beim Agnyādāna aufgezählt, vgl. z. B. Āp. Śr. V, 1, 7 s. f.

2. Zu 18, 18. Statt des von Bloomfield aufgenommenen *tṛīyaya channam* ist zu lesen: *tṛīyayāchannam*, d. h. *tṛīyaya* (sc. *ya*) *achannam* (sc. *lohitam vāsaḥ*, vgl. 18, 18: *śchādya*) (sc. *apau apavidhyati*).

3. Zu 88, 9 wird als Vorschrift beim Ausgraben eines gewissen Zauberkrauts die Beschränkung gemacht: *astamīte chātṛeṇa cātardhaya*, d. h.: „nach Sonnenuntergang und nachdem er einen Sonnenschirm dazwischen gestellt hat“. Das ist unbegreiflich. Richtig scheint mir die von Bū und Bī überlieferte Lesart²⁾: *chātṛeṇa vāntardhaya*. Das Ausgraben soll also stattfinden entweder nach Sonnenuntergang oder (am Tage) nachdem man einen Sonnenschirm zwischen Pflanze und Sonne gestellt hat. Zur Konstruktion vgl. das bekannte: *antar mṛtyuṃ dadhātāṃ parvatoma*.

4. Zu 84, 19. Es handelt sich um ein Mittel, wodurch man erfahren kann, aus welcher Richtung die Jungfrau einen Freier erwarten darf; dazu wirft der Brahman ein neues Kleid über einen Stier und nun heisst es ferner: *udardayati yaṃ diśam*: das kann nichts anderes bedeuten als: „aus der Richtung wird der Freier kommen, in welcher er den Stier jagt“. Es leuchtet ein, dass dies Unsinn ist und dass die handschriftlich überaus gut beglaubigte Lesart: *udardati* wäre aufzunehmen gewesen: der Freiersmann wird nl. aus der Richtung kommen, in welcher der Stier aus freien Stücken forteilt.

1) Vgl. diese Zeitschrift Bd. 58, S. 205.

2) Über den Wert der mit Bū bezeichneten Handschrift vgl. meine Bemerkungen in dieser Zeitschrift 53, 207 (vgl. 217 Nr. 1, 218 Nr. 4, 219 Nr. 8, 222 Nr. 28).

5. Zu 57, 8. Diese Stelle bedeutet nach Bloomfields Ausgabe: „überall, wenn ein (zu rituellen Zwecken benutzter) Gegenstand geborsten, gebrochen oder verloren gegangen ist, macht er ein anderes Exemplar und soll es mit der Strophe VII, 67 *adadhita*“. Welche Bedeutung hier dieses Zeitwort hat, sehe ich nicht, meine aber, dass mit K und E *adadhita* zu lesen ist: „soll in Gebrauch nehmen“.

6. Zu 72, 25, 26. Unrichtig hat, wie mir scheint, der Herausgeber die Sūtras getrennt; es ist vielmehr so abzutheilen: *aparedhnyr agnir cendragñi ca yajeta sthātipakūbhyām* | 25 | *agnir agni-somaś ca paurnamāsyām* | 26 | Dass *aparedhnyr* hier für *amāvāsya* gebraucht ist, wird durch 69, 2 erklärt, wo es heisst: *amāvāsyaṃ pūrvamnī*, d. h.: „Am Neumondstage soll er (das neue Feuer gründen), am Tage vorher (aber erst das zunächst Folgende verrichten)“.

7. Zu 79, 16. Der Sinn dieses Stützchens ist Weber (Ind. Stud. V, S. 401) völlig entgangen, was freilich kein Wunder ist, weil damals, im Jahre 1862, noch keine Ausgabe des Kauśīkam vorlag. Das Sūtra enthält den folgenden Sinn: „während die beiden (Jungvermählten) ihn von hinten berühren, opfert er mit den beiden Kapiteln AS. XIV, 1 und 2 eine der dreizehn Opfer-substanzen“. In den anderen rituellen Texten steht statt des Dativs immer der Lokativ *antvāradhṛṣṭu*. Ein ganz ähnlicher Dativ findet sich in der Paribhāṣā 7, 21: *antvāradhāyābhiman-trāṇakomāḥ*. Über die dreizehn Opfersubstanzen (*hasiṣṭi*) vgl. Śāyana in Shankar Pādurāṅga Ausgabe der Atharvasaṃhitā, Vol. I, S. 5.

8. Zu 82, 6 und 19. Nachdem mir diese beiden Sūtren lange Zeit eine rechte „Orux“ gewesen sind, glaube ich endlich ihren Wortlaut und Sinn feststellen zu können. Nach der Kremation gehen die Verwandten, ehe sie nach Haus zurückkehren, in einer Reihe nach einem Strom, jeder mit sieben Kieseln, die sie allmählig mit der linken Hand ausstreuen, während der Brahman hinter ihnen hergehend, das Apāgha-lied ausspricht (gemeint ist das Lied, welches *apa nah śośuad agham* zum Refrain hat (AS. IV, 38), vgl. 42, 22, 86, 22; Bloomfields Vorschlag (zu 82, 4) *apāgha* in *apādya* zu ändern ist natürlich verfehlt): *apāghaṇṇumantrayate* | 4 | *sarve 'grato brahmaṇo vrajanti* | 5 | *mā pra gmeti jāpanta udakānte vyapādye jāpanti* | 6 | Erstens sind nach meiner Ansicht die Sūtren ein wenig anders zu trennen; dann ist statt *jāpanti* mit vier HSS. der Singular herzustellen (sc. *brahmā*) und was endlich das von Bloomfield in den Text aufgenommene *vyapādye* betrifft, wofür er zögernd *apāgha* (sc. *sākte*) vorschlägt (unmöglich, da es nur ein Apāgha-lied giebt), so glaube ich hier und 82, 19 mit ziemlich grosser Sicherheit *vyaghāpāgha*, bzw. *vyaghāpāghābhyām* vorschlagen zu dürfen. Das erste der beiden Sūktas ist das Vyaghra-lied (III, 31), dessen Refrain lautet: *vy agham sarveṇa pāpmanā vi yakṣmena sam āyuṣa*. Śāyana (Vol. I, S. 504)

bestätigt unsere Auffassung. Sūtra 5 und 6 sind demnach höchstwahrscheinlich so zu lesen: *sarve 'grato brahmaṇo vrajanti mā pra gāmeti jāpantaḥ* | 5 | *udakānte vyaghāpāghe jāpanti* | 6 |

9. Zu 90, 19. Die Stelle ist so zu interpungieren: *athāsanam āhārayati sarīṣṭoram: āsanam ūho iti* | 13 |

10. Zu 90, 23. Es ist statt *vedayante* der Singular herzustellen: *athāsmā madhuparkam vedayate dhyānucaro: madhuparko ūho iti* | 23 |

XXIX. Zum Baudhāyanapitṛmedhasūtra.

Als ich diesen Text herausgab, hatte ich noch nicht die übrigen Teile des wichtigen Kalpasūtra des Baudhāyana studiert, sonst hätte ich eine Stelle anders gelesen; es ist n. im Anfang, statt des von mir aufgenommenen: *śayanam kalpayeyur jaghanena gārhapatyam antarasmai bhakṣān āharanti*, zu lesen und zu interpungieren: *śayanam kalpayeyur jaghanena gārhapatyam; tad asmai bhakṣān āharanti*. Hier hat *tad*, wie so oft im Baudhāyanaśūtra, die Bedeutung von *tatra*.

XXX. Zum Āpastambiyakalpasūtra.

1. Die Paribhāṣā LVIII: *na mantravattā yajñāṅgenātmānam abhipariharat*, wird von M. Müller (Sac. Books of the East, Vol. XXX, S. 381) in folgender Weise übersetzt: „after a sacrificial object has been hallowed by a Mantra, the priest should not toss it about“. Der Sinn scheint mir ein anderer zu sein. Die Präp. *adhi* in *abhipariharati* wird n. in den Wörterbüchern völlig bei Seite gelassen. Das Kompositum bedeutet: „einen Gegenstand (Instr.) im Kreise (um das Feuer, den Vihāra, eine Person u. s. w.) herumtragen, so dass man den Gegenstand auch um das im Acc. genannte herumträgt“. Wenn z. B. beim Paśubandha des Paryaguikarapa gehalten wird, so soll der Āgnīdhra, wenn er den Feuerbrand um das Opfertier dreimal herumträgt, demselben die rechte Seite zukehrend, den Feuerbrand nicht in der linken, sondern in der rechten Hand halten und vice versa; sonst würde er ja sich selbst durch das Paryaguikarapa weihen. Unsere Paribhāṣā lautet denn auch bei Hiranyakeśin (śr. I, 8, 2): *na yajñāṅgenātmānam anyam vābhipariharati*. So bedeutet Āpast. śr. XI, 21, 2: *nādikṣitam abhipariharat*: „wenn der Adhvaryu das Vasativarivasser vor dem Somaopfer um den Vihāra herumträgt, soll er dasselbe nicht auch um einen nicht-geweihten herumtragen“, d. h. er trägt das Wasser um den Vihāra herum, der von dem Yajamāna und der Gattin, die ja beide geweiht worden sind, nicht verlassen wird, nachdem die anderen Priester sich daraus entfernt haben; vgl. Āst. śr. IV, 12, 7: . . . *vasativarīḥ pariharanti dikṣita abhipariharayeran*, d. h. „Auch um die Geweihten soll das Wasser herumgetragen werden“.

2. Die Sūtras XIX, 16, 6, 7 (śrs.) ... *nivāta pṛvījah pracaranti malhā iti* | 6 | *manīlā ity arthah* | 7 | sind so zu trennen: ... *pracaranti* | 6 | *malhā iti manīlā ity arthah* | 7 |

8. Eine unrichtige Sūtratrennung findet sich auch śrs. XIX, 18, 12, 13: *upahomā vā tatra samdigdhā* | 12 | *anukramiṣyāmāḥ* | 13 | Zu lesen ist: *upahomā vā* | 12 | *tatra samdigdhā anukramiṣyāmāḥ* | 13 | d. h. „diejenigen im Brāhmaṇa erwähnten Iṣtis, über welche Unsicherheit besteht, werden wir hier behandeln“. Im Folgenden giebt denn auch Āpastamba keine vollständige Darstellung der *kāmyā iṣtis*.

4. Zu XX, 1, 6. Unbekannt war bis jetzt den Wörterbüchern das Wort *apadatiḥ*: „nicht zu Fusse gehend“. Es findet sich auch Baudh. gṛha. I, 1; das von Winternitz (das altind. Hochzeiterituel S. 80) an dieser Stelle gelesene *apadig gatvā*, das „er geht hinaus“ bedeuten soll, ist nl. in *apadatiḥ gatvā* zu verbessern.

XXXI. Das Rad im Ritual.

Ausser beim Vājapeya findet sich das Drehen eines Wagenrades auch bei der Gründung der sakralen Feuer. Was Hillebrandt (Ved. Ritualitteratur S. 107) hierüber sagt: „draussen, ausserhalb des Vihāra, setzt der Yajamāna einen Wagen oder ein Wagenrad in Bewegung, so dass es dreimal, für einen Feind sechsmal, sich im Kreise dreht“, ist weder deutlich noch genau. Weshalb denn sechsmal für einen Feind? Āpastamba sagt nur (śrs. V, 14, 6, 7): „nördlich (vom Vihāra) lässt der Brāhmaṇa (also nicht der Yajamāna) einen Wagen oder ein Rad rollen, so dass das Rad sich dreimal herumdreht, sechsmal für einen Feind“. Da Rudradatta uns im Stiche lässt, wenn wir das Genauere über dieses Rad zu erfahren streben, wollen wir uns zu den verwandten Texten wenden. Hiranyakeśin nun (III, 9, 10) lehrt nichts neues. Im Baudhāyana Kulpasūtra (II, 17) heisst es nur: *atha rathacakram pravartayati samtatam gārhapatyād āhavanīyāḥ*. Nach dieser Quelle also wird das Rad nicht im Kreise gedreht, wie beim Vājapeya, sondern vom Gārhapatya-herd nach dem Āhavanīya, also in östlicher Richtung fortgedreht. Genauer noch die hierauf bezügliche Stelle des Karmāntasūtra (I, adhy. 8, khaṇḍa 15): *prāṇtalokena rathacakram pravartayati*, also über demselben Wege, wo die Prāṇta-wasser hingeführt werden, d. h. nördlich von der Vedi, vom Gārhapatya zum Āhavanīya (vgl. Hillebrandt, das Neu- und Vollmondsopfer, S. 19)¹⁾. Am meisten belehrend ist aber Bhāradvāja, der die folgenden Vorschriften giebt (Ādh. prasāna, 8): *dakṣiṇato brahma ratham vartayati rathacakram vā; brhāspate pari dīyā rathe-*

1) Der Vollständigkeit halber füge ich auch die Controversen aus dem Dvaiddhesūtra (I, adhy. 6) bei: *rathacakrasya karana iti; kuryād iti bauddhīyano; na kuryād iti sūktir; atro ha smāhaupamanyavo: ratham evaitam sampratyaktam prūṣṇam pravartayet, tam pṛvīgṛhyo dadyād iti; etad api na kuryād ity āṅgīraṣḥ*.

*neti*¹⁾ *etām vāpratirathasyarcam brahmā japatity ekeṣām, tasyā ratham vartayati yāvac cakram triḥ parivartate; yāḥ sapatnavān bhṛātṛvyavān syāt tasya punaś cakram triḥ parivartayet.* Damit stimmt die Angabe in der Maitr. Samh. I, 6, 6 (p. 96, 14) überein: *yāḥ sapatnavān bhṛātṛvyavān vā syāt tasya rathacakram triḥ anuparivartayeyuḥ*²⁾. Aus dem Bandhāyanasūtra folgt, dass das Rad nicht am Boden liegend herumgedreht, sondern aufrecht stehend fortgerollt wird und diese Auffassung scheint auch für die anderen Quellen geboten zu sein, da sonst ein *pradakṣiṇam* nicht hätte fehlen können. Auch die Erlaubnis, den Zauber mit einem ganzen Wagen zu verrichten, deutet darauf hin.

Es steht also fest, dass das Herumdrehen eines Rades in entgegengesetzter³⁾ Richtung eine für den Opferer oder dessen Feind schädliche Wirkung hatte, wie man glaubte. Fragt man aber, in welcher Hinsicht diese Handlung schädlich war und welchen Zweck sie hatte, so geben uns auch die Brāhmayas, die sonst nicht um eine Erklärung verlegen sind, keine Auskunft. Hoffentlich wird uns hier die Vergleichung verwandter Bräuche das erwünschte Licht bringen. Es ist freilich nicht zu bezweifeln, dass ein sich drehendes Rad in erster Stelle das Symbol der Sonne ist, dass also, wenn man mit Hinblick auf jemanden das Rad zurückdreht, sein Leben verkürzt werden musste. Und diese Erklärung ist auch für unser Rad an sich befriedigend. Es scheint aber, dass noch ein anderer Gedanke mit dem Herumdrehen des Rades verbunden gewesen ist, dass es n. auch eine Art Regenzauber gewesen ist. Mit diesem Zweck wird der Brauch noch heute in Indien geübt; hierüber belehrt uns J. Campbell Oman, aus dessen Schrift: *Indian Life, religious and social*, ich das Folgende citiere⁴⁾: „a Bunnesh had recourse to a still more effectual method of keeping off the rain. He had a chakra, or spinning-wheel, made out of the bones of dead men. Such an article could only be made very secretly and for a large sum of money, but its action was most potent. Whenever the clouds were gathering the Bunnesh set his virgin daughter to work the chakra the reverse way and by that means unwound or onwove the clouds, as it were, thus driving away the rain; and this over and over again, notwithstanding

1) TS. IV, 6, 4, d.

2) Im Mānavasūtrasūtra (I, 6, 4, 6) lautet die allgemeine Regel: *ratham vartayati rathacakram vā*; die besonders: *sapatnavato bhṛātṛvyavato vā rathacakram vāḥ triḥ parivartayati*. Das ursprüngliche Ritual ist hier im Sūtra also stark verwickelt.

3) *punaś* findet sich in der Bedeutung „zurück“ auch in dem bekannten *punarāhāram*: „jedesmal zurückholend“, vgl. diese Zeitschr. Bd. 53. S. 224. Mit dieser Erklärung lässt sich der Ausdruck des Mānavasūtras: *anuparivartayati* in Einklang bringen, der ja nur besagt, dass das Rad, nachdem es dreimal gedreht ist, für einen Feind nochmals (*anu*) dreimal umzudrehen ist, indem die Richtung hier nicht ausgedrückt wird.

4) Nach Simpson, *The Buddhist praying wheel*, p. 103.

that the young Hindu maidens had gone forth, harnessed themselves to the plough, and with suitable ceremonies and offerings had invoked the gods for rain; while the Mohammedans, on their part, had assembled in the Musjid and offered prayers to Allah for the much needed showers." Hier lässt sich eine Stelle aus Plinius¹⁾ zur Vergleichung anführen: „*pagana lege in plerisque Italiae praediis cavetur ne mulieres per itinera ambulantes torqueant fusos aut omnino detectos ferant, quoniam adversetur id omnium spei praecipueque frugum*". Hiernach war ■ in Italien auf dem Lande den Weibern verboten, mit Spinnrocken über den Weg zu gehen, indem sie dieselben herumdrehten, ja wenn sie diese Maschinen bei sich trugen, musste man dieselben sogar bedecken, weil dies (nämlich das Drehen des Fusus) einen schädlichen Einfluss auf die Hoffnungen ausübte, die man von Allem, insbesondere aber von der Ernte hatte. Durch das Drehen konnten also die Weiber die Ernte missglücken lassen. Noch in unserer Zeit giebt es, glaube ich, ein Überbleibsel dieses Zaubers mit dem Rade, in dem Volksglauben, dass es — und auch hier bemerke man den Zusammenhang des Rades mit dem Regen — wenn es lange Zeit trocken gewesen ist und der Scherenschleifer lässt seinen Ruf hören, bald Regen geben müsse. Man darf aus allen diesen Thatsachen schliessen, dass das Drehen eines Rades in normaler Richtung die Kraft hatte, den Regen herbeizulocken: der Scherenschleifer!; in entgegengesetzter Richtung aber, den Regen fern zu halten: der Bunnesh, die italienischen Weiber! Freilich wird bei den letztgenannten die Richtung des Drehens nicht erwähnt, welches Detail entweder ausser Gebrauch geraten oder unserem Gewährsmann unbekannt geblieben ist. So kann nun auch endlich das Drehen des Rades im altindischen Ritual des Agnyâdhâna ursprünglich den Zweck gehabt haben, es dem Opferer regnen zu lassen, seinem Feinde aber den Regen vorzuenthalten.

XXXII. Zur Deutung eines Tryambaka-spruches.

Eine Untersuchung eines beim Tryambaka-ritual verwendeten Spruches (RV. VII, 59, 12) hat Fischel²⁾ zum Ergebnis geführt, dass von den Worten: *urvârukam iva bandhanân mytyor mukṣīya māmyāt*, die beiden letzten so zu trennen wären *mā myāt*; der Sinn wäre: „möge ich, wie eine Gurke vom Stengel, vom Tode gelöst werden, nicht möge ich sterben“. Fischel sieht in diesem *myāt* die 1. Sing. Impr. Aor. Act. zu *mar*, sterben; der Imp. auf *-tad* wäre hier gebraucht wie AS. IV, 5, 7: *â vyasam jagṛtād aham*. Zu dieser Trennung der Worte hat ihn der Sinn veranlasst, der den Worten *mā myāt* inns zu liegen schien, da man übersetzte: „möchte ich vom Tode loskommen, nicht von der Unsterblichkeit“

1) N. H. 26, 5 (2).

2) In dieser Zeitschrift Bd. 40 S. 191.

(so auch noch Eggeling in S. B. E. XII, S. 441). Mit Recht hat Pischel an dieser Übersetzung Anstoss genommen. Es scheint mir aber, dass die Schwierigkeit des Spruches sich auf ganz einfache Weise lösen lässt, ohne dass man dem Rgveda die ohne Zweifel sehr späte Verwendung eines Imperativs auf *-tad* mit der Funktion einer 1. Person aufzubürden hat. In dem folgenden Spruche:

*apaitu nṛtyur amṛtam na āgan vaiśvasato no abhayaṃ
kṛnotu parṇam vanaspatē iva abhi naḥ śiyatām rayāḥ* u. s. w.
(TBr. III, 7, 14, 4, vgl. Śaakh. śrṣ. IV, 16, 5, Mantr. brahṇ. I, 1, 18)
bedeutet *amṛtam* offenbar nicht „Unsterblichkeit“ (wer wünscht, dass der Tod an ihm vorübergehe, bittet nicht zu gleicher Zeit, dass die „Unsterblichkeit kommen möge“), sondern: „Nicht-sterben“, das heisst „am Leben bleiben“: *amarana, maraṇārāhitya*, wie es die Schol. nennen. Die besprochene Stelle bedeutet also: „möge ich, wie eine Gurke vom Stengel, von dem Tode befreit werden, nicht vom Nicht-sterben (= vom Leben)*. Mit *amṛta* ist also gemeint: nicht vor der Zeit, *puro āyusāḥ, ōnto mōgov*, sterben, wie es in den Brāhmanas deutlich gesagt wird: *etad vāva mamūṣyasyamṛtatvam yat sarvaṃ āyur eti* (Tāp. Br. XXIV, 19, 2, Maitr. Samh. II, 2, 2).

Verzeichnis der behandelten Stellen.

Āpastamba śrautasūtra	V, 14, 6, 7	XXXI.
„	XI, 21, 2	XXX, 1.
„	XIX, 16, 6, 7	XXX, 2.
„	XIX, 18, 12, 18	XXX, 8.
„	XX, 1, 6	XXX, 4.
„ paribh.	LVIII	XXX, 1.
Āśvalāyana śrautasūtra	IV, 12, 8	XXX, 1.
Baudhāyana śrautasūtra	II, 17	XXXI.
„ pi. sū. p. 8, z. 2		XXIX.
Bhāradvāja śdh. sū. 8		XXXI.
Kaṇvikaśūtra	15, 2	XXVIII, 1.
„	18, 18	XXVIII, 2.
„	38, 9	XXVIII, 3.
„	34, 19	XXVIII, 4.
„	57, 8	XXVIII, 5.
„	72, 25. 26	XXVIII, 6.
„	79, 16	XXVIII, 7.
„	82, 6	XXVIII, 8.
„	82, 19	XXVIII, 8.
„	90, 13	XXVIII, 9.
„	90, 28	XXVIII, 10.
Maitrāyaṇī Samhitā	I, 6, 6	XXXI.
Rksaphitā	VII, 59, 12	XXXII.
Taittirīya Brāhmaṇa	III, 7. 14. 4	XXXII.

Berichtigung.

Meine Anzeige des Werkes „Muhammedanisches Recht usw.“ von Eduard Sachau (ZDMG. Bd. 53, S. 125 ff.) bekam ich erst im Juli 1899 gedruckt zu Gesicht, also nahezu ein Jahr, nachdem sie geschrieben wurde. Bei abermaliger Durchsicht ergab sich mir, dass ich mich bezüglich der Besetzung des Rektorats der Azhar-Universität (S. 135 und Fussnote 1) etwas ungenau und unvollständig geäußert habe. Als ich dies bemerkte, befand ich mich, ebenso wie bei der Abfassung der Besprechung selbst, wieder in Atjeh und konnte also meine älteren Notizen über die Maschjachat al-Azhar nicht nachschlagen. Erst jetzt finde ich dazu Gelegenheit, und so will ich gleich die richtigen Daten über Badjurt's Nachfolger im Rektorate mitteilen.

Ibrāhīm al-Badjurt war Scheich al-Azhar von 1263 H. (1847) bis auf seinen Tod, Du' l-qu'dah 1277 (Juni 1861). In seinen letzten Jahren war er jedoch vor Altersschwäche nicht mehr imstande, seine Amtspflichten wirklich zu erfüllen. Die Regierung gab ihm daher im Muḥarram 1275 (August 1859) vier „Stellvertreter“ (*wukala*) bei zur Erledigung der Geschäfte. Dies waren: Scheich Aḥmad Kabūh al-'Idwī al-Malikī, S. Innā'il al-Halabī al-Hanafī, S. Chalfah al-Faschnī as-Schāfi'i, S. Muṭafa aṣ-Ḥawī as-Schāfi'i. Nach dem Tode Badjurt's blieb das Amt einstweilen unbesetzt, und die Geschäfte wurden von den beiden übrig gebliebenen „Stellvertretern“: Scheich Kabūh und S. Chalfah al-Faschnī erledigt, bis im Jahre 1281 H. (1864—65)

Sajjīd Muṭafa al-'Arūsī as-Schāfi'i mit der Würde bekleidet wurde. Sein Vater und sein Großvater zählten zu den Vorgängern Badjurt's im Amte. Sajjīd Muṭafa wurde aber im Schawwāl 1287 (Januar 1871) entlassen; sein Nachfolger war der in meiner Anzeige erwähnte berühmte hanafitische Mufti:

Scheich Muḥammad al-Mahdī al-'Abbāsī, der diesmal beinahe 11 Jahre lang das Amt behielt. Im Muḥarram 1299 (Dezember 1881) musste er dasselbe einem schāfi'tischen Gelehrten abtreten, und zwar dem von Sachau allein erwähnten:

Scheich Muḥammad al-Imbābī. Noch nicht ein volles Jahr nach Antritt des Amtes wurde dieser von seinem Vorgänger verdrängt, und es fungierte

Schaich Muḥammad al-Mahdī al-'Abbāsī aufs neue von Dūl-qas'dah 1299—Rabī' II 1304 (September 1882—Januar 1887) als Rektor. Abermals folgte ihm

Schaich Muḥammad al-Imbābī und blieb bis Muḥarram 1313 (Juni 1895). Nach seiner Absetzung erhielt wieder einmal ein Ḥanafit die Stelle:

Schaich Ḥassūnah an-Nawāwī. Dieser wurde Muḥarram 1317 (Mai 1899) seines Amtes enthoben und durch den gleichfalls ḥanafitischen:

Schaich Abdarraḥmān al-Quṭb an-Nawāwī ersetzt. Dieser starb in Ḥaṣar 1317 (Juni 1899), und seitdem hat, wie ich eben erfahre, der Malikit:

Schaich Selīm al-Bisḥrī das Rektorat übernommen.

Aus diesen Daten ersieht man, das, ganz wie in früheren Zeiten (vgl. die biographischen Werke), auch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Würde des Rektorats ein wahrer Zankapfel zwischen den Vertretern der ḥanaf., malik. und schafi'it. Schulen war. Seit dem Tode Badjūris wurde das Amt ungefähr ebenso viele Jahre von Ḥanafiten wie von Schafi'iten verwaltet, und zuletzt kam es in malikitische Hände.

Batavia, den 15. Januar 1900. O. Snouck Hurgronje.

Christlich-Palastinisches.

Von

Friedrich Schultze.

Bei einem genauern Studium der bisher veröffentlichten Litteratur dieses Dialekts haben sich mir zahlreiche Verbesserungen der Texte ergeben, die ich mir nebst einigen andern Bemerkungen hier vorzulegen erlaube. Manches haben nachträglich die Herausgeber selbst oder Andere verbessert (wie Nöldeke im Lit. Centralbl. 1877, Schwally im Idioticon, Ryssel, Deutsche Ltz. 1898), aber es blieb dennoch eine grosse Nachlese, die noch vergrössert wurde durch die neusten Ausgaben, namentlich die des Lectionars. Manches muss für alle Zeiten dunkel bleiben, so in den Land'schen Palimpsesten, selbst nachdem dieser oder jener griechische Text der Homilien identifiziert sein wird; anderseits kann jetzt nach der Entdeckung von Paralleltexen vielen Textkorruptionen abgeholfen werden. Manche leicht zu korrigierende Schreib- oder Druckfehler übergehe ich, ebenso vorderhand ganz die Evangelien, da sie jetzt, wo beinahe alle Pericopen in mehrfacher Gestalt vorliegen, der Textkritik viel leichteres Spiel bieten. Das Folgende möchte zugleich eine in Vorbereitung befindliche lexikalische Bearbeitung dieses Dialekts von allerlei Ballast befreien.

Land, Anecdota Bd. IV, 103, 5. ⲉⲛⲉ — ist nach LXX zu ergänzen ⲉⲛⲉⲛⲉⲛⲉ („unsere Nachbarn“). 17. ⲉⲛⲉⲛⲉⲛⲉ: 1. ⲉⲛⲉⲛⲉⲛⲉ („unsere *ἑλεῖται*“, Ps. 48, 25). 104, 1. ⲉⲛⲉⲛⲉⲛⲉ (s. non prorsus certum Land): 1. ⲉⲛⲉⲛⲉⲛⲉ. 7. ⲉⲛⲉⲛⲉⲛⲉ: ⲉⲛⲉⲛⲉⲛⲉ (Land: ⲉⲛⲉⲛⲉⲛⲉ — ? ol.): 1. ⲉⲛⲉⲛⲉⲛⲉ (cf. Jes. 40, 4 = Lect. 37, Anecd. 228) oder ⲉⲛⲉⲛⲉⲛⲉ (cf. Hebr. 1, 8 = Lect. 22, u. 3). 17. ⲉⲛⲉⲛⲉⲛⲉ „*ἐν ποσσῶσιν*“: ⲉⲛⲉⲛⲉⲛⲉ hat weder mit targum ⲉⲛⲉⲛⲉⲛⲉ (Land), noch mit ⲉⲛⲉⲛⲉⲛⲉ „Maner“ oder ⲉⲛⲉⲛⲉⲛⲉ „Quasten“ (Schwally, Idiot. 16) zu thun, sondern ist in ⲉⲛⲉⲛⲉⲛⲉ (talmud. ⲉⲛⲉⲛⲉⲛⲉ, targum. ⲉⲛⲉⲛⲉⲛⲉ) „Franse“ zu verbessern.

105, 8. ⲉⲛⲉⲛⲉⲛⲉ: 1. ⲉⲛⲉⲛⲉⲛⲉ. Ebenda ⲉⲛⲉⲛⲉⲛⲉ: 1. ⲉⲛⲉⲛⲉⲛⲉ (wie ⲉⲛⲉⲛⲉⲛⲉ).

Gen. 8, 11, p. 98 u. s. w., für τὸ πρὸς). 11. **רָעָאָה** (*réqaa*): l. **רָעָאָה**. 12. **רָעָאָה** (*réqaa*): l. **רָעָאָה** (= **רָעָאָה**; cf. **רָעָאָה** Lect. 117 paen. 13. **רָעָאָה** (*réqaa*): l. **רָעָאָה**.

106, 5. **רָעָאָה** steht nach Land für **רָעָאָה** oder **רָעָאָה**; aber abgesehen davon, dass diese Wurzel in unserm Dialekt bisher m. W. nicht gefunden ist, erwartete man für *καταστροφῆς* vielmehr **רָעָאָה**, vgl. z. B. Ps. 45, 4 (= p. 105, 6). 7. **רָעָאָה**: l. **רָעָאָה** (*réqaa*). 8. **רָעָאָה**: Ein Pf. (das in dieser Form allerdings nicht vereinzelt vorkommt) passt hier so wenig, als ein Imp.; l. **רָעָאָה**.

108, 11. **רָעָאָה**: l. **רָעָאָה**.

109, 10. **רָעָאָה**: l. **רָעָאָה** (= **רָעָאָה**, καὶ γάρ). 15. **רָעָאָה**: l. **רָעָאָה**. Zu **רָעָאָה** vgl. Schwally 66 und ausserdem Anecd. 111, 22. 180, 25. 209, 7 u. s. w. 24. **רָעָאָה**—**רָעָאָה**: l. **רָעָאָה** (*réqaa*, dem es häufiger entspricht als *πάθος*).

110, 15. **רָעָאָה**—**רָעָאָה**: l. **רָעָאָה** (*réqaa*).

111, 8. **רָעָאָה**: l. **רָעָאָה** (diese Orthographie des Präfixes ist nicht selten). 22. **רָעָאָה**: l. **רָעָאָה** „die Süßigkeit“. 28. **רָעָאָה** ist ein Unding; der Zusammenhang erfordert **רָעָאָה** „der Gaumen“, was sehr leicht herzustellen ist. Eben dieses Wort steckt auch in **רָעָאָה** (l. **רָעָאָה**) p. 194, 14.

112, 16. **רָעָאָה** ist nicht dialektische Nebenform von **רָעָאָה** (Land); ein solcher Konsonantenwechsel wäre ohne jede Analogie. Vielmehr ist letzteres das allein Richtige; vgl. den Refrain der ganzen Stelle p. 113, 28. Die Wurzel **רָעָאָה** bedeutet in unserm Dialekt „quälen“ (*βασανίζειν*); Hebr. 11, 35 (Lect. 20), wo **רָעָאָה** für *ἐρυπανίσθησαν* steht, hat der Übersetzer entweder geraten oder er ist der Peḥittā gefolgt.

166, 16. **רָעָאָה**: l. **רָעָאָה** („sie schreien“).

167, 8. **רָעָאָה**: l. **רָעָאָה** (mit Lect. 96, 6). 20. **רָעָאָה**: l. **רָעָאָה** (*réqaa*, mit Lect.).

168, 8. **רָעָאָה**: l. **רָעָאָה** („lahm“). 6. **רָעָאָה**—**רָעָאָה**: l. **רָעָאָה** (*réqaa*).

169, 17. **רָעָאָה**—**רָעָאָה**: l. nach dem latein. Text p. 208 der Einleitung **רָעָאָה** (oder die nicht so häufige Form **רָעָאָה**) und **רָעָאָה**. 24. **רָעָאָה**—**רָעָאָה**: l. **רָעָאָה** („sie schleppen“; im latein. Text p. 208 *trahit*); vgl. Joh. 21, 8 = Anecd. Oxon. 9 75, 6.

170, 14. **רָעָאָה**: Die Bedeutung „ich will auch schenken“

passt nicht in den, hier noch ganz deutlichen, Zusammenhang; schon Schwally Idiot. 96 vermutet einen Schreibfehler. Es ist natürlich zu lesen **אני אשאל** „ich will auch fragen“, wie Luc. 20, 8 Lagarde.

173, 19. **אשאל**: l. **אשאל**.

176, 6. **אשאל**: l. **אשאל**.

179, 4. **אשאל**: l. **אשאל**. In Fragm. 12 ist Allerlei aus 3. Reg. 17 LXX zu verbessern, nämlich:

180, 2. **אשאל** aus **אשאל**. 3. **אשאל** aus **אשאל**. 5. **אשאל** aus **אשאל**.

7. **אשאל** aus **אשאל**.

182, 12. **אשאל** —: l. **אשאל** („meine Nieren“).

187, 5. **אשאל**: l. **אשאל** „Mittler“, eigentl. „Dritter“, wie Hebr. 9, 15 (Lect. 15, 120 **אשאל**), Anecd. 172, 5 (**אשאל**): **αρετης**, Hiob 9, 33. Das Fragment enthält, was Land entgangen ist, Citate aus Hi. 9, 25—34.

191, 15. **אשאל** **אשאל** **אשאל** **אשאל** Act. 20, 9: l. **אשאל** **אשאל**; vgl. **אשאל** „**αρετης**“ Gen. 8, 18 (Lect. 93), Mt. 8, 8 **Α** (**ΑΒ** falsch **אשאל**), Mc. 2, 4. — 25. — **אשאל**: l. **אשאל**.

194. In Fragm. 34 liegen wieder Citate vor, nämlich Prov. 6, 6 und Ps. 118, 108 (LXX). 11—14 wird zu lesen sein: **אשאל** **אשאל** **אשאל** **אשאל** **אשאל** **אשאל** **אשאל** **אשאל** **אשאל** **אשאל**. Zu **אשאל** s. oben.

196, 27. Statt **אשאל** wird mit Land **אשאל** zu lesen sein; es ist wohl Hebr. 1, 2 citiert.

197, 24. **אשאל**: l. **אשאל**. 25. l. **אשאל**.

198, Col. a, Z. 7 ist **אשאל** (oder **אשאל**) zu ergänzen; es ist Ps. 32, 9 citiert. Col. b, Z. 1—3 l.: **אשאל** **אשאל** **אשאל** **אשאל** **אשאל** (Hi. 38, 17).

199, 18. **אשאל**: l. **אשאל**.

200, 18. **אשאל**: l. **אשאל** „seine (des Bauches) Sucht, Begehr“. Dieses Subst. findet sich z. B. Joh. 3, 25, 1 Cor. 1, 20. — 18. **אשאל**: l. **אשאל**.

202, 11—15 und (vorher) 203, 5—8 ist Joh. 5, 24 citiert und der Text danach leicht zu ergänzen.

204, 24—27 ist Hebr. 1, 8 citiert; daher (mit Lect. 22) statt

ⲉⲃⲉⲛⲓ, z. l. ⲉⲃⲉⲛⲓ — welches Wort trotz Nestle, Lect. XXVIII, ganz in Ordnung ist (*gittāl*) und auch sonst vorkommt — und ult. natürlich ⲉⲃⲉⲛⲓ.

205, 8—14 ist Hebr. 10, 12f. citiert und darnach Z. 8 für ⲉⲃⲉⲛⲓ — ⲉⲃⲉⲛⲓ zu l. ⲉⲃⲉⲛⲓ ⲉⲃⲉⲛⲓ, Z. 9 ⲉⲃⲉⲛⲓ statt ⲉⲃⲉⲛⲓ, Z. 10 ⲉⲃⲉⲛⲓ statt ⲉⲃⲉⲛⲓ. 23. ⲉⲃⲉⲛⲓ — ⲉⲃⲉⲛⲓ ist sicher in ⲉⲃⲉⲛⲓ zu ergänzen: „die Kraft“ (der Einsicht); so steht es Hebr. 2, 14 (Lect. 14; dagegen Lect. 118 geschrieben ⲉⲃⲉⲛⲓ) für *κράτος*.

208, 28. ⲉⲃⲉⲛⲓ: l. ⲉⲃⲉⲛⲓ (ⲉⲃⲉⲛⲓ) (*φύσις*).

209, 2. ⲉⲃⲉⲛⲓ: l. natürlich ⲉⲃⲉⲛⲓ „die Fran“. — 16. l. ⲉⲃⲉⲛⲓ.

222, 15. ⲉⲃⲉⲛⲓ Dt. 6, 8 *καὶ ὁ νόμος*: l. ⲉⲃⲉⲛⲓ (wie Dt. 11, 18 = Lect. 54, 11—12) oder ⲉⲃⲉⲛⲓ. Ein Subst. ⲉⲃⲉⲛⲓ kommt nicht vor. 22. ⲉⲃⲉⲛⲓ: l. ⲉⲃⲉⲛⲓ „wurde erzürnt“.

Anecd. Oxon. IX, 68, 4. Statt ⲉⲃⲉⲛⲓ ist sicher ⲉⲃⲉⲛⲓ zu lesen. Jenes Wort wäre bisher ganz vereinzelt, ferner weist der Punkt auf ein *r* hin, endlich hat der Paralleltext bei Harris (= Schwally's Idiot. p. 132) ⲉⲃⲉⲛⲓ.

Ebenda, Sep. 9, 15 ⲉⲃⲉⲛⲓ: Stenning stellt auch die Lesung ⲉⲃⲉⲛⲓ zur Wahl, nur dass er sie für sinnlos erklärt. Dies gilt jedenfalls von ⲉⲃⲉⲛⲓ, wogegen ⲉⲃⲉⲛⲓ vielleicht in der That richtig ist und mit ⲉⲃⲉⲛⲓ (ⲉⲃⲉⲛⲓ) Mt. 28, 4 = *βασις* zusammenhängt. Wenn der Übersetzer die beiden synonymen griech. Verba in der umgekehrten Reihenfolge übersetzt hat, = entspricht auch hier *βασις*.

The Liturgy of the Nile, hg. von G. Margolionth: Journ. of the Royal Asiat. Society 1896, p. 677 ff. (vgl. Proceedings, of the Society of Biblical Archaeology, tom. 18, 1896, p. 223—236, 275—288; tom. 19, 1897, p. 39—60).

680. ⲉⲃⲉⲛⲓ: l. ⲉⲃⲉⲛⲓ.

697, 5. ⲉⲃⲉⲛⲓ ist nach 706, 16 zu streichen. 7. ⲉⲃⲉⲛⲓ steht nicht für ⲉⲃⲉⲛⲓ (Margol.), sondern ist = ⲉⲃⲉⲛⲓ (ⲉⲃⲉⲛⲓ) (*τὸν κροβῆρα* Ps. 64, 14).

700, 12. ⲉⲃⲉⲛⲓ: l. ⲉⲃⲉⲛⲓ (das Umgekehrte, s. o. zu Land's Anecd. 105, 8). Die Annahme Margol's (Proceedings tom. 19, p. 47) ist daher unnötig.

701, 2. **ܕܒܪܝܢ** (Am. 9, 8): Da LXX $\epsilon\gamma\alpha\theta$ haben, erwartet man **ܕܒܪܝܢ**. 8. **ܕܒܪܝܢ**: 1. **ܕܒܪܝܢ** ($\mu\alpha\lambda\acute{o}\nu$). 6. **ܕܒܪܝܢ** (Am. 9, 9) ist nicht in **ܕܒܪܝܢ** zu verbessern, wie Margol. meint, sondern **ܕ** ist zu streichen, und **ܕܒܪܝܢ** ist $\sigma\upsilon\nu\gamma\epsilon\mu\mu\alpha$ = **ܕܒܪܝܢ** Jes. 60, 18 (Lect. 126).

705, 2. **ܕܒܪܝܢ** ist nicht in **ܕܒܪܝܢ** (*gardens*) zu ändern, sondern bedeutet „die Inseln“ ($\nu\eta\sigma\alpha\iota$). In Jes. 42, 10 (Lect. 58) und 60, 9 (Lect. 124) ist dieser plur. **ܕܒܪܝܢ** geschrieben.

A Palestinian Syriac Lectionary etc., hg. von Lewis — Neatle — Gibson, 1897 (Stud. Sinait. No. VI).

8, 11. **ܕܒܪܝܢ**: muss heißen **ܕܒܪܝܢ**.

7, 8. **ܕܒܪܝܢ** kann nicht richtig sein, trotzdem die Herausgeber kein Wort darüber verlieren. Nach dem griech. Text (2 Cor. 8, 21) muss **ܕܒܪܝܢ** Verbum (mit Suff.) sein; also ist einfach das **ܕ** zu streichen.

8, 4. **ܕܒܪܝܢ**: 1. **ܕܒܪܝܢ** ($\acute{\alpha}\eta\epsilon$) = **ܕܒܪܝܢ**. 15. **ܕܒܪܝܢ**: Da der pl. m. emph. — ein solcher liegt hier vor, wie die Konstruktion zeigt — in diesem Lectionar stets noch **ܕܒܪܝܢ** geschrieben wird, so wird **ܕܒܪܝܢ** zu lesen sein. 19. **ܕܒܪܝܢ**: der Finalsatz verlangt das Impf., also lies **ܕܒܪܝܢ**, wie Jes. 60, 7 (p. 124) u. 8. Auch p. 25, 8 ist statt **ܕܒܪܝܢ** so zu lesen, nicht **ܕܒܪܝܢ**, wie Neatle p. XXX will; ein Pf. oder Imp. giebt ja hier keinen Sinn.

10, 9. **ܕܒܪܝܢ**: 1. **ܕܒܪܝܢ**.

18, 2. **ܕܒܪܝܢ**: dies Verbum ist zwar sehr häufig, hier aber kann nur **ܕܒܪܝܢ** richtig sein; $\sigma\upsilon\lambda\omicron\gamma\epsilon\gamma\epsilon\upsilon\sigma\alpha\iota$ Col. 2, 8. — 7. **ܕܒܪܝܢ** ($\pi\alpha\tau\epsilon\iota\sigma\mu\epsilon\iota$) (Col. 2, 11): 1. **ܕܒܪܝܢ**; das Wort ist fem. abs., wie das Prädikat **ܕܒܪܝܢ** und der st. emph. **ܕܒܪܝܢ**, **ܕܒܪܝܢ**, **ܕܒܪܝܢ** zeigt.

17, 12. **ܕܒܪܝܢ**: 1. **ܕܒܪܝܢ**, wie Z. 14. — 18. Vor **ܕܒܪܝܢ** gehört notwendig ein **ܕ**. 17. **ܕܒܪܝܢ**, worüber sich Neatle p. LXVI den Kopf zerbricht, ist in **ܕܒܪܝܢ** zu verbessern; das stimmt genau zu $\epsilon\kappa\epsilon\lambda\epsilon\iota\sigma\theta\eta$.

18, 11. **ܕܒܪܝܢ** „ihre $\acute{\alpha}\nu\epsilon\mu\lambda\alpha\iota$ “ (Röm. 4, 7) will Neatle p. XXVII in **ܕܒܪܝܢ** verbessern; aber jene Schreibweise, für die schon Nöldke (in dieser Zeitschr. 22, 482) ein Beispiel angeführt, hat sich seither so oft gefunden, dass eine Korrektur nicht mehr erlaubt ist; auch in diesem Lectionar giebt es genug

Beispiele und erst recht im sinait. Evangeliar, das Nestle doch schon vor uns eingesehen hat. Auch das Umgekehrte, Pluralfixe am Singular, kommt vor. 12. In ܐܘܪܝܬܐ ܕܐܘܪܝܬܐ, soll das Verb. nach Nestle a. a. O. plur. sein. Das wäre unverständlich. Das unpersönliche „es“ wird eben in unserm Dialekt viel häufiger durch das masc. ausgedrückt, als im Edessenischen.

19, 9. ܐܘܪܝܬܐ: 1. ܐܘܪܝܬܐ (ἀποβόλητε).

21, 5. Zu ܐܘܪܝܬܐ „ἡ ἀλυσὶς μου“ verweist Nestle auf das Glossar, wo es denn hübsch als Repräsentant einer Wurzel ܐܘܪܝܬܐ verzeichnet steht. Ox. 5, 17 hat ܐܘܪܝܬܐ („meine Ketten“), und so ist zu lesen; an eine lantliche Vereinfachung dieser Art ist nicht zu denken. 17. ܐܘܪܝܬܐ ܐܘܪܝܬܐ betrachtet Nestle a. a. O. als eine imperativische Ausdrucksweise. Das ist syntaktisch ganz unmöglich. Auf das Richtige führt der Paralleltext Ox. 5, 19: ܐܘܪܝܬܐ; darnach ist zu verbessern ܐܘܪܝܬܐ ܐܘܪܝܬܐ (vós 3...), und ܐܘܪܝܬܐ steht für ܐܘܪܝܬܐ (so Mt. 24, 15 O) = ܐܘܪܝܬܐ.

22, 5. Über die Orthographie ܐܘܪܝܬܐ (statt ܐܘܪܝܬܐ) kann sich Niemand mehr wundern, der das Lectionar und das sinait. Evangeliar gelesen hat (vgl. Nestle p. XXVIII und LXXII).

23, 8. ܐܘܪܝܬܐ ܐܘܪܝܬܐ. Ich vermute ܐܘܪܝܬܐ; zu ܐܘܪܝܬܐ vgl. meine „Homonym. Wurzeln“ p. 61 ff.

26, 2. ܐܘܪܝܬܐ ܐܘܪܝܬܐ ܐܘܪܝܬܐ ܐܘܪܝܬܐ. Das Verbum ist nicht = „I confess“ (Glossar), sondern zu verbessern in ܐܘܪܝܬܐ oder ܐܘܪܝܬܐ: „ich warte auf G.“. Belege für diese Bedeutung wird das Lexikon geben.

27, 6. ܐܘܪܝܬܐ kann nicht „Feuer“ bedenten (Glossar); 1. ܐܘܪܝܬܐ.

30, 11. ܐܘܪܝܬܐ ܐܘܪܝܬܐ ܐܘܪܝܬܐ ܐܘܪܝܬܐ ܐܘܪܝܬܐ. ܐܘܪܝܬܐ ܐܘܪܝܬܐ ܐܘܪܝܬܐ ܐܘܪܝܬܐ ܐܘܪܝܬܐ. ܐܘܪܝܬܐ ܐܘܪܝܬܐ ܐܘܪܝܬܐ ܐܘܪܝܬܐ ܐܘܪܝܬܐ.

31, 7. ܐܘܪܝܬܐ: 1. ܐܘܪܝܬܐ.

32, 14. ܐܘܪܝܬܐ ܐܘܪܝܬܐ: streiche das ܐ (richtig in Anecd. 166).

35, 5. ܐܘܪܝܬܐ: 1. ܐܘܪܝܬܐ (arg. ܐܘܪܝܬܐ = syr. ܐܘܪܝܬܐ).

36, 14. In ܐܘܪܝܬܐ ܐܘܪܝܬܐ ܐܘܪܝܬܐ ܐܘܪܝܬܐ = οἱ ἀληθινοὶ kann das zweite Wort nicht richtig sein. Es wäre überdies eine Tautologie. Lies entweder ܐܘܪܝܬܐ und streiche das letzte Wort, oder

ⲉⲟⲩⲁⲛⲁ und streiche das zweite; der st. ostr. ⲛⲟⲩⲁ passt zu Beiden. Übrigens ist Jon. 4, 8 = p. 130, 23 ⲉⲗⲓⲓⲟⲩⲁⲛⲁⲛⲉⲩ mit ⲉⲗⲓⲓⲟⲩⲁ übersetzt.

40, 17. 18. 41, 1 ist ⲁⲟⲩⲁⲛ der Hs. (= κοινός) an den Rand verwiesen und durch ⲁⲟⲩⲁ ersetzt; zu Unrecht. ⲁⲟⲩⲁ ist eine Nebenform von ⲁⲟⲩ und findet sich ja auch Hebr. 9, 18 = p. 15 und 120, sowie Mt. 10, 1, Evangeliar ed. Lewis 287 in Cod. B: ⲁⲟⲩⲁⲛⲁ, während ebenda p. 245 derselbe Codex ⲁⲟⲩⲁⲛⲁ — ein mixtum compositum! — schreibt. Die Formen verhalten sich zu einander wie, ebenfalls im vorliegenden Lectionar, ⲟⲩⲁ zu ⲟⲩⲁ (ⲟⲩⲁ).

42, 14. ⲁⲟⲩⲁⲛⲁⲛⲉⲩ: 1. ⲁⲟⲩⲁⲛⲁⲛⲉⲩ; vgl. Am. 9, 10 ⲟⲩⲁⲛⲁⲛⲉⲩ ⲉⲗⲓⲓⲟⲩⲁⲛⲁⲛⲉⲩ ⲁⲟⲩⲁⲛⲁⲛⲉⲩ (Nil-Liturgie 701, 10). Es ist = hebr., jüd.-aram. ⲁⲟⲩ, syr. aber: ⲁⲟⲩ.

44, 1. ⲁⲟⲩⲁⲛⲁ ⲉⲗⲓⲓⲟⲩⲁⲛⲁⲛⲉⲩ. Nestle (p. XXXI) streicht das ⲉⲗⲓⲓⲟⲩⲁⲛⲁⲛⲉⲩ und nimmt damit den Worten den Sinn. 19. ⲁⲟⲩⲁⲛⲁⲛⲉⲩ (ⲁⲟⲩⲁⲛⲁⲛⲉⲩ).

50, 18 ist eine Lücke (Röm. 12, 8); aber nicht ⲟⲩⲁⲛⲁⲛⲉⲩ ⲉⲗⲓⲓⲟⲩⲁⲛⲁⲛⲉⲩ ist ausgefallen (Nestle ■ LXVIII), sondern ⲉⲗⲓⲓⲟⲩⲁⲛⲁⲛⲉⲩ ⲟⲩⲁⲛⲁⲛⲉⲩ.

52, 8. ⲁⲟⲩⲁⲛⲁⲛⲉⲩ „ihr Gott“. Diese Orthographie darf nicht (mit Nestle p. XXXI) nach syrischer Schablone korrigiert werden; sie findet sich z. B. bei Land 110, 11. 111, 18, und Ähnliches oft genug. 21. ⲁⲟⲩⲁⲛⲁⲛⲉⲩ: streiche ⲁⲟⲩⲁⲛⲁⲛⲉⲩ.

58, 7. Den plur. emph. masc. ⲁⲟⲩⲁⲛⲁⲛⲉⲩ betrachtet man in diesem Lectionar mit Misstrauen; ■ oben zu p. 8, 15.

56, 18. ⲁⲟⲩⲁⲛⲁⲛⲉⲩ kann nicht richtig sein; wie zu ändern?

57, 8. ⲁⲟⲩⲁⲛⲁⲛⲉⲩ: 1. ⲁⲟⲩⲁⲛⲁⲛⲉⲩ.

58, 5. Die Schreibweise ⲁⲟⲩⲁⲛⲁⲛⲉⲩ (= syr. ⲁⲟⲩⲁⲛⲁⲛⲉⲩ) darf nicht mit Nestle (p. XXXII) geändert werden, denn der Analogien sind zu viele. ⲁⲟⲩⲁⲛⲁⲛⲉⲩ lässt sich entweder als defektive Schreibweise erklären, oder als Inkongruenz der Genera, die bekanntlich diesem Dialekt nicht fremd ist.

59, 12. An ⲁⲟⲩⲁⲛⲁⲛⲉⲩ hätten die Herausgeber Anstoss nehmen sollen; ■ muss durchaus ⲁⲟⲩⲁⲛⲁⲛⲉⲩ heissen („Ich mache einen Unterschied zwischen ...“).

63, 21. Vor ܘܕܝܡܐ setze ܐܝܢܐ .

64, 4. ܐܥܕܐ ($\sigma\upsilon\chi\acute{o}\nu\alpha\tau\epsilon$) wäre sehr sonderbar; ich vermute ܐܥܕܐܐ .

68, 9. Die Interpunktion gehört hinter ܐܝܢܐ .

69, 6. Das schöne ܕܝܢܐ (= ܕܝܢܐ) „sie befindet sich“ haben die Herausgeber unverstanden an den Rand gesetzt und durch ܕܝܢܐ ersetzt. Richtig aber doch Nestle p. XXIX.

73, 3. ܕܝܢܐ (Dt. 13, 14). Nestle p. XLVIII „ $\sigma\eta\eta\sigma\eta$?“ Ryssel a. a. O. Spr. 425 betrachtet es als innersyrische Textkorruption und emendiert ܕܝܢܐ . Ich glaube, die Sache verhält sich anders. ܕܝܢܐ ist richtig, gehört aber nicht zu $\sqrt{\text{ܕܝܢܐ}}$, sondern zu $\sqrt{\text{ܕܝܢܐ}}$, und entspricht $\epsilon\lambda\eta\eta\sigma\alpha\iota\nu$, wie Joel 3, 21 = p. 65.

Der Übersetzer las also vermutlich die beiden Verba in der umgekehrten Reihenfolge: $\epsilon\lambda\eta\eta\eta\sigma\alpha\iota\varsigma$ und $\epsilon\lambda\eta\eta\sigma\alpha\iota\varsigma$. Die Verba prim. n können, wie im Jüd.-Aram., dasselbe assimilieren oder beibehalten.

6. ܕܝܢܐ : das ܕ ist zu streichen und vielleicht durch ܕܝܢܐ zu ersetzen. 9. ܕܝܢܐ : das ܕ ist auf alle Fälle zu streichen und vielleicht durch ܕܝܢܐ zu ersetzen (mit Anecd. 165, 25).

75, 4. ܕܝܢܐ der Hs. ist nicht in ܕܝܢܐ , sondern in ܕܝܢܐ = verbessern (Belege für diese Form wird das Lexikon geben).

5. ܕܝܢܐ ist nicht in ܕܝܢܐ , sondern in ܕܝܢܐ (defektiv) zu verbessern. 9. ܕܝܢܐ , von Nestle p. LI nicht erkannt, ist natürlich der sing. zu dem von Schwally, Idiot. 14 verzeichneten pl. ܕܝܢܐ . $\sqrt{\text{ܕܝܢܐ}}$. Im Syr. entspricht das überaus seltene ܕܝܢܐ , frei* = ܕܝܢܐ .

Das gebräuchlichere Wort für „gesund“ ist in unserm Dialekt ܕܝܢܐ .

76, 3. 4. ܕܝܢܐ : l. ܕܝܢܐ .

78, 5. ܕܝܢܐ : l. ܕܝܢܐ ($\delta\epsilon\sigma\tau\eta\gamma\alpha\sigma\theta\epsilon\alpha$).

86, 14. ܕܝܢܐ : l. ܕܝܢܐ .

89, 20. ܕܝܢܐ hat bereits Ryssel a. a. O. verbessert. Für ܕܝܢܐ erwartet man ܕܝܢܐ .

102, 8. ܕܝܢܐ ist keineswegs $\delta\iota\kappa\alpha\iota\sigma\acute{o}\nu\eta$ artoñ (Nestle XLV), sondern ܕܝܢܐ .

104, 2. ܕܝܢܐ darf nicht durch ܕܝܢܐ ersetzt werden; ebenso wenig Z. 3 ܕܝܢܐ durch ܕܝܢܐ (Nestle p. XXXVI).

113, 13. ܕܝܢܐ : l. ܕܝܢܐ .

115, 6. אֶשְׁלַח „und ich sende“: 1. אֶשְׁלַח . Das Präfix der ersten Person wird nie unterdrückt. 9. Streiche וְאֶשְׁלַח .

119, 17. לְאִלֵּים ist Dittographie. אֵלִים wird Mt. 4, 6 BC אֵלִים geschrieben. Übrigens ist אֵלִים nicht *st. cstr.*, wie Nestle p. XXXVII extra hervorhebt.

121, 14. אֶרְאֶה : 1. אֶרְאֶה „ich sehe“.

123, 5. לְאִלֵּים ist beizubehalten, nicht in לְאִלִּים zu ändern.

127, 28. Lies אֶרְאֶה in Einem Wort.

132, 11. אֶרְאֶה אֶרְאֶה . Nach dem oben (zu p. 8, 15) Bemerkten hat man: אֶרְאֶה , nicht אֶרְאֶה , herzustellen.

Über die Beigaben zu diesem Text habe ich mich nicht auszulassen. Schade ist u. A., dass das Glossar nicht von Nestle bearbeitet wurde, oder dass er nicht wenigstens überall den Schein gemieden hat, das von Mrs. Gibson Unverstandene ebenfalls nicht zu verstehn. Infolge davon sind einige der interessantesten Wörter unter den Tisch gefallen, von denen ich nur zwei anführen will. אֶרְאֶה (Jes. 40, 4 = p. 88)¹⁾ bringt Mrs. Gibson im Glossar unter אֶרְאֶה , אֶרְאֶה (Jon. 1, 4 = p. 127) unter אֶרְאֶה unter; beides schön. Jenes gibt $\tau\alpha\ \sigma\omega\lambda\acute{\iota}\kappa\alpha$ wieder, dieses (mit vorübergehendem אֶרְאֶה) $\kappa\alpha\iota\ \sigma\omega\lambda\acute{\iota}\kappa\alpha$. Beide kommen von der Wurzel אֶרְאֶה , wozu hebr. אֶרְאֶה gehört; also „das Rauhe, Unwegsame“ und „es (das Schiff) war in misslicher Lage“. Das Andere ist אֶרְאֶה Hi. 21, 14 = p. 74, 17, für griech. $\sigma\upsilon\ \beta\upsilon\lambda\omicron\mu\alpha\iota$. Nestle ist es p. LI ein Rätsel, Mrs. Gibson bringt es, so gut es geht, im Glossar unter. Es ist = neuhebr. אֶרְאֶה אֶרְאֶה , nur eben, wie so vieles Andere phonetisch statt etymologisch geschrieben.

Nachschrift. Der griech. Text des Martyriums des Philemon (Land, Anecd. 169) hat sich seither bei den Bollandisten, 8. März, p. 887 ff. gefunden; es ist fast genau die selbe Recension. Darnach ist 169, 4 statt אֶרְאֶה zu lesen אֶרְאֶה ($\sigma\upsilon\beta\upsilon\lambda\omicron\mu\alpha\iota$); das אֶרְאֶה ist Dittographie des Schlussalphas des vorübergehenden Wortes. 2. אֶרְאֶה ($\sigma\upsilon\beta\upsilon\lambda\omicron\mu\alpha\iota$) *st.* אֶרְאֶה . 6. אֶרְאֶה *st.* אֶרְאֶה . 7. אֶרְאֶה *st.* אֶרְאֶה . 9. אֶרְאֶה ($\sigma\upsilon\beta\upsilon\lambda\omicron\mu\alpha\iota$) *st.* אֶרְאֶה und אֶרְאֶה ($\sigma\upsilon\beta\upsilon\lambda\omicron\mu\alpha\iota$). 14. אֶרְאֶה ($\sigma\upsilon\beta\upsilon\lambda\omicron\mu\alpha\iota$) *st.* אֶרְאֶה (cf. Land z. St.). 15. אֶרְאֶה ($\sigma\upsilon\beta\upsilon\lambda\omicron\mu\alpha\iota$) *st.* אֶרְאֶה . 17. Der griech. Text lautet: $\mu\eta\ \sigma\upsilon\beta\upsilon\lambda\omicron\mu\alpha\iota\ \tau\eta\varsigma\ \pi\acute{o\lambda\epsilon\omega\varsigma\ \tau\eta\eta\ \chi\alpha\sigma\mu\omicron\nu\eta\eta$. 24. אֶרְאֶה = $\sigma\upsilon\beta\upsilon\lambda\omicron\mu\alpha\iota$.

1) Die Paralleltexte (Lect. p. 87, Anecd. 223) haben statt dessen אֶרְאֶה .

Anzeigen.

Johann Jacob Reiske's Briefe herausgegeben von Richard Foerster. XVI. Band der Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Leipzig (Hirzel) 1897.

R. Foerster hatte schon in seiner Festschrift: „J. J. Reiske und Friedrich der Grosse“ (Breslau 1891) es für eine Ehrenschuld der deutschen Wissenschaft erklärt, dass Reiske's Handschriften und Briefe veröffentlicht würden. Mit dem vorliegenden stattlichen Bande hat er selbst einen Teil dieser Schuld eingelöst und das Andenken dieses in seiner Art einzigen Philologen, der das Griechische und Arabische zugleich meisterhaft beherrschte, durch die Akribie, mit der er seine Briefe behandelt hat, nach echter Philologenart geehrt. Wenn nun auch in dieser Sammlung die Griechen naturgemäss bei Weitem mehr zu Wort kommen als die Araber, ■ darf doch auch der Arabist an den Briefen des Mannes, dessen Fleischer in seiner Widmung zum Baidhawī als „viri incomparabilis, litterarum Arabicarum inter Germanos principis“ gedachte, nicht ohne Interesse vorbeigehen, und so ziemt es sich wohl, dass auch in unserer Zeitschrift auf die in ihnen verstreuten Arabica hingewiesen wird. —

Seine Liebe zur arabischen Litteratur giebt Reiske schon in seinem ersten Briefe an Wolf Ausdruck. Er sehnt sich von Leipzig weg, wo es ihm an allen Hilfsmitteln mangelt. „Quam dulce esset apud Batos Lugdunā, apud Anglos Oxoniensia excurrere scriinia, quin, relicta exosa patria inter peregrinos degere, vivere, mori“ (p. 5). Seine Neigung für das Geschichtliche, durch die er sich von den meisten Arabisten seiner Zeit unterschied, tritt in Übereinstimmung mit dem, was er Lebensbeschreibung S. 12 berichtet, auch schon da deutlich hervor. (Er erkundigt sich bei Wolf speciell nach dem Verbleib eines arabischen Manuskripts, das die Geschichte der alexandrinischen Patriarchen behandelt.) Auch in dem zweiten Briefe, in dem der Zwanzigjährige seinen Lebensplan dahin entwirft, als Bibliothekar, Professor oder Dolmetscher eine orientalische Druckerei einzurichten und „lectissimos quosque ἀνδρόνους Hebraeos, Arabes, Graecos“ herauszugeben, bezeichnet er als sein Ziel: „Stylum Geographiam et Historiam Orientalem“ dabei zu erläutern. — Dass er die höchsten Anforderungen an die Gewissenhaftigkeit eines

Herausgebers stellte und dass seine philologische Moral, wenn man es so nennen darf, keinerlei Kompromisse kannte, zeigt eine bemerkenswerte Auseinandersetzung in dem dritten Briefe an Wolf. Reiske hatte die Edition eines rabbinischen Werkes, des *אבן ברון*, unternommen. Während er damit beschäftigt war, erfuhr er von einem ihm wohlgesinnten Manne, dass das sächsische Konsistorium Anstoss an dem Werke nehme; indessen wäre es wohl möglich, meinte sein Gewährsmann, die Bedenken jener Behörde dadurch zu entkräften, dass das Buch einer vorherigen Censur unterworfen und eventuell einzelne Stellen ausgelassen oder geändert würden. Dagegen aber empört sich Reiske mit den Worten: „Cum vero a primo statim tempore nihil tam impium in auctores, tam injuriosum nihil habuerim, quam castrationem et nunquam mei juris cristianarum aliena vineta caedere: abicere potius et ad aeternas tenebras amandare meum volui consilium“ (S. 11).

Die Briefe an Wolf hören mit Reiske's Wanderung nach Leiden auf, da ja auch dessen eigentliche Stärke das Hebräische war, während für Reiske nun, wo er in den von Golius und Warner aufgekulten Schätzen wählen durfte, naturgemäss das Arabische in den Vordergrund trat. Seine Schicksale in der holländischen Gelehrtenstadt hat er in der „Lebensbeschreibung“ ausführlich behandelt und ein Brief an seinen Gönner D'Orville (p. 81) bestätigt durchaus, was er dort berichtet. Er erhielt für die umfangreiche Abschrift des von ihm zu seinem Privatgebrauch hergestellten Katalogs nur 9 Gulden und man kann seine schmerzliche Klage: „Si vel mercenarius fuisssem aut *πλεθόφορος Ἀργέντιος* pro numero dierum plus tulisssem“ wohl begreifen. — Dass er durch die übel angebrachte Sparsamkeit eines Einzelnen sich nicht sein Urtheil über das Land trüben liess, zeigen die beinahe dithyrambischen Sätze, in denen er (Lebensbeschreibung S. 38) Holland feiert.

Einer seiner Hauptkorrespondenten in der Leidener Zeit ist Valckenaar. Dabei handelt es sich natürlich fast stets um klassische Autoren; doch kommt gelegentlich auch einmal die Rede auf das Arabische. So teilt er ihm z. B. mit, dass er für seine Ausgabe des Eratosthenes aus der arabischen Litteratur keine Hilfe erwarten dürfe, da die arabischen Sternnamen mit den griechischen nichts zu thun haben. Dabei bemerkt er: „De caetero in tota Arabum vel antiquissima historia nihil adeo *μυσικόν* occurrit, ut cum Graecorum *φλυαφία* mersatur comparari“ (p. 50) (ähnlich Wellhausen, Heidenthum 159) und citiert mit Recht als beinahe einziges Beispiel den *فوس فزج*. —

Dagegen kommt das Arabische einem späten medicinischen Autor zu Gute. Für die Bernardsche Ausgabe des Synesius giebt Reiske von Leipzig aus (S. 198) die Erklärung einiger griechisch transkribierter — und naturgemäss korrumpierter — arabischer

Glossen, nämlich *ἐμνοθελλεθ* = *إثلاث* „Textianfieber“ (für *ἐμνο-*

ʾaḍ) und *ʿuṣṣa* (*ʿuṣṣa*) = انتهى „auf dem Höhepunkte sein“ (von der Krankheit). Dabei notiert er auch die Bedeutungen von الصبر als „steigen“ und „abfallen“ (von der Krankheit). — Es ist recht interessant zu sehen, dass auch noch heute diese speciellen Bedeutungen allen unseren arabischen Wörterbüchern fehlen. — Reiske, der grade auf vollständige lexikalische Sammlungen den grössten Wert legte, wäre auch der rechte Mann gewesen, ein arabisches Wörterbuch zu schreiben. So giebt er auch Schultens, der einen Auszug aus Golius' Werk herstellen will, vorzügliche Ratschläge (p. 266). Dabei hören wir einige Sätze über Grundbedeutungen und Bedeutungsentwicklung, die auch heute noch lesenswert sind. — „Quis novit omnium origines? grammatici Arabes certe ipsi raro norunt, raro requirunt, rarius indicant; neque carent eorum judicia erroribus. Illas rationibus velle erungere, cogita quam aërumosum sit et anceps. Abripit nimirum in speculationes, subtiles quidem, at inanes easdem ut plurimum et parum probabiles, saepe aperte falsas, conatus talis“.

Die Leipziger Briefe enthalten natürlich mancherlei über seine Ausgaben. Mit welchen Schwierigkeiten er bei jeder arabischen Edition zu kämpfen hatte, wie er jahrelang nach Verlegern suchte und für seine Arbeiten auch bei Fachgenossen nur Spott und Hohn fand, kommt in ihnen oft zu ergreifenden Ausdruck, und man versteht, wenn man sie liest, Reiske's Ausspruch (Lebensbeschreibung S. 11) „Ich bin zum Märtyrer der arabischen Litteratur geworden“.

Leider gestattet der knapp bemessene Raum unserer Zeitschrift nicht auf alles, was für die Freunde der Geschichte der Arabistik in diesen Briefen interessant ist, hinzuweisen. Nur der scharfe Brief an Letze (Nr. 185, S. 804) sei noch besonders hervorgehoben.

Forsters Ausgabe der Briefe Reiskes ist musterhaft. Durch Noten wird der Leser an allen Stellen, wo ein Bedürfnis vorliegt, namentlich bei den häufigen Anspielungen auf alte Autoren, unterstützt. Ein ansehnlicher Index beschliesst das Werk¹⁾. Möge es dem Herausgeber vergönnt sein, seinem Helden auch das biographische Denkmal zu setzen, zu dem er hier selbst den besten Grund gelegt hat!

Sigmund Fraenkel.

1) Leider entfällt diesen gerade in der ersten Zeile ein allerdings nur den Arabisten störender Fehler. Für Abilwalidi war (wie bei Abilfeda) auf die wirkliche Namensform Abulwalidi zu verweisen.

Namenregister ¹⁾.

Anfrecht	599. 544	Künos	283
Bacher	114. 389. 693	Lehmann	541
*Bang	544	Littmann	451. 574
Barth	593	Neale	540
v. Böttlingk	202. 666	Nöldeke	256. 601
Brockelmann	281. 888	Oppert	62
Brooks	261. 550	Prætorius	1. 118. 181. 683
Burkhard (t)	551	*Sachan	125
Burnstein	600	Schlögl	680
Caland	205. 696	Schroiner	51
*Carra de Vaux	880	Schulthess	706
*Foarster	714	Schwally	197
Fronkel	250. 554. 715	*Singer	850
Geldner	888	Snouck Hurgronje	107. 708
Géza Kuhn	548	Socin	471
Goldziher	387. 601. 645	Spayer	120
Grimme	102	Spiegelberg	698
Hardy	25	Steinschneider	423
*Hoernle	374	Suter	580
Hommel	98. 547	Thomas	864
Horn	592	van Vloten	538
Jacob	540. 621	Weissbach	958
Jensen	441	Winckler	595
*Jensen	103. 541	Winter	328
Jolly	880	Zimmern	115. 180
Jurß	29	Zotterstein	508
König	521		

Sachregister ¹⁾.

Absassinischen Handschriften der Könl. Universitätsbibliothek zu Upsala, Die	506	Bekri Mustafa	821
Ägyptischen Buchstabenzeichen, Die ältesten Lautwerte einiger Alexiuslegende, Zur	547 258	„Berg“, Über die mit „Erde“ und „tragend“ zusammengesetzten Wörter für . . . im Sanskrit . . .	689
Babylonische Vokalisationssystem des Hebräischen, Über das . . .	131	Berichtigung	328 703
Bäcker und Mundschonk im Alt- semitischen, Über	116	Bhāskararāya oder Bhāsurānanda- tīrtha, Über das Alter des . . .	699
Bar Chisai über Homer, Hesiod und Orpheus	501	Bower Manuscript, The	374
Behistūn I, 63, Zur Inschrift von . .	89	Buddha's Todesjahr nach dem Ayadānātaka	190
		Cassusreste im Hebräischen, Die . .	399
		Christlich-Palästinisches	705
		Eigennamen in Agypt, Die arab. . .	471

1) * bezeichnet die Verfasser und Titel der besprochenen Werke.

Ersatz des Artikels durch das Pronomen, Bemerkungen zu dem	525	*Leptogenesis, Das Buch der Jubiläen oder die	868
Formel in der jüdischen Responsenlitteratur und in den muhammedanischen Fetwas, über eine	545	Lexikalische Studien (Semitisch)	197
Gegenruf, Zur Frage über die Lebenszeit des	539	Mahābhārata, An Index ■ the names in the	387
Game of Chess, The Indian	364	Mahomédisme, Le	880
Geographische Liste IIR 50, Die	662	Marib, Bemerkungen zu den beiden grossen Inschriften vom Dammbruch zu	1
Grimme, Gegen	386	Masardjawihi, ein jüdischer Arzt des VII. Jahrhunderts	428
Hethiter	541	Maschallah	484
Hie und da	93	Miscellen (Sanskrit)	202
*Hittiter und Armerier	189	*Muhammedanisches Recht nach schuifitischen Lehre	702
Ibn al-Mugaffa', Zu den rhetorischen Schriften des	231	Pāṇinī	683
Islam, Beiträge zur Geschichte der theol. Bewegungen im	51	Pilatus als Hellsger	540
Jacob von Edessa, Zur Chronik des	534	*Relake's Briefe, Johann Jacob	714
Jehwe, Eine Vermutung über den Ursprung des Namens	533	Rituellen Skizzen, Zur Exegese und Kritik der	206
James of Edessa, The Chronological Canon of	261	Saptapadīkriti des Śivāditya, Die Saktismus und Ketakismus in	538
Jerahme, Die Inschrift I von	441	Sara	538
Jesuf Jahādī und sein Lob Moses', Der Dichter	589	Seja, Über	644
Jesuf Zulaikha, Mahmūd Gami's Katabanische Inschrift, Eine	551	Siraciden, Das Alphabet des	660
Kadimianischen, Eine alte Erwähnung der babylonischen	114	Spanisch nāṣa, Die Etymologie von	646
*Kakikischen Inschriften, Zu den	544	Status constructus-Gebrauch im Semitischen, Die Überwucherung des	621
*Kaktischen Inschriften, Zur Erklärung der	544	Šu'ūbiya unter den Muhammedanern in Spanien, Die	601
Krypa-Sage, Eine buddhistische Bearbeitung der	26	Syrische Ubroni, Noch einmal die	259
		Syrischen Betonungs- und Vortragslehre, Nochmals zur	103
		Syrischen Metrik, Notiz zur	118
		Türkische Volkslieder aus Kleinasien	851

Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.



Zur Beachtung.

Die Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft werden von den Geschäftsführern ersucht:

- 1) eine *Buchhandlung* zu bezeichnen, durch welche sie die Zusendungen der Gesellschaft zu erhalten wünschen, — falls sie nicht vorziehen, dieselben auf ihre Kosten durch die *Post**) zu beziehen;
- 2) die resp. Jahresbeiträge an unsere Commissions-Buchhandlung *F. A. Brockhaus in Leipzig* entweder direct portofrei oder durch Vermittelung einer Buchhandlung regelmässig zur Anzahlung bringen zu lassen;
- 3) Veränderungen und Zusätze für das Mitgliederverzeichnis, namentlich auch Anzeigen vom Wechsel des Wohnortes nach *Halle a. d. Saale*, an den Schriftführer der Gesellschaft, Prof. *Prætorius* (Franckestr. 2), einzuschicken;
- 4) Briefe und Sendungen, welche die *Bibliothek* und die anderweitigen Sammlungen der Gesellschaft betreffen, an die *Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Halle a. d. Saale**) (Friedrichstr. 50) ohne Hinzufügung einer weiteren Adresse zu richten;
- 5) Mittheilungen für die *Zeitschrift* und für die *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* an den Redacteur, Prof. Dr. *Windisch* in *Leipzig* (Universitätsstr. 15) zu senden.

Freunde der Wissenschaft des Orients, welche durch ihren Beitritt die Zwecke der D. M. Gesellschaft zu fördern wünschen, wollen sich deshalb an einen der Geschäftsführer in *Halle* oder *Leipzig* wenden. Der jährliche Beitrag ist 15 *M.*, wofür die Zeitschrift gratis geliefert wird.

Die Mitgliedschaft für Lebenszeit wird durch einmalige Zahlung von 240 *M.* (= £. 12 = 800 franc.) erworben. Dazu für freie Zusendung auf Lebenszeit in Deutschland und Oesterreich 15 *M.*; im übrigen Ausland 30 *M.*

*) Zur Vereinfachung der Berechnung werden die Mitglieder der D. M. G., welche ihr Exemplar der Zeitschrift direct durch die Post beziehen, ersucht, bei der Zahlung ihres Jahresbeitrags zugleich das Porto für freie Einsendung der vier Hefte zu bezahlen, und zwar mit 1 Mark in Deutschland und Oesterreich, mit 2 Mark im übrigen Auslande.

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. G. beigetreten für 1899:

- 1885 Herr Dr. Friedrich Korn in Jena, s. Z. in Kairo,
 1886 „ Rob. Olsen, Pfarrer in Hjørundfjord (Norwegen).
 1887 „ Dr. David Herzog, Rabbiner in Ung. Ostra in Mähren.
 1888 „ Dr. Johann Kröngel in Breslau, Neue Oderstrasse 184.
 1889 „ Dr. P. Nivard Schlägl, Theologieprofessor in Heiligenkreuz bei
 Baden (Niederschösterreich).
 1890 „ Garabed Effendi Caracache, Conseiller à la Cour des Comptes,
 Constantinopel, Pera, Rue Alléon 20.
 1891 „ Joh. Baensch-Drugulin, Buchhändler und Buchdruckereibesitzer
 in Leipzig.

Ihren Austritt erklärten die Herren Hirsch und Koets.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihr Ehrenmitglied:

Herrn H. F. Wustenfeld, † 6. Februar 1899,

sowie die ordentlichen Mitglieder:

Herrn H. Steinthal in Berlin, † 14. März 1899,

„ D. v. Strauss und Torney, Sec. in Dresden, † 1. April 1899.

„ H. Klepert in Berlin, † 21. April 1899.

Wir erfahren endlich, dass Herr Hyde Clarke schon vor mehreren Jahren verstorben ist.

Verzeichnis der vom 31. Januar bis 20. April 1899 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1898. Heft 4. Göttingen 1899.
2. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. VII. Fasc. 19. Roma 1899.
3. Zu Ae 74. Calendar, The, [of the] Imperial University of Tōkyō, (Tōkyō Teikoku Daigaku.) 2887—88 (1897—98) Tōkyō 2533 (1898).
4. Zu Ae 135. 40. Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. XL—LIV. Berlin 1899.
5. Zu Ae 135. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Klasse der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1898. Bd. II. Heft III. München 1899.
6. Zu Af 119. Musson, Le, et la Revue des Religions. Études historiques, ethnologiques et religieuses. Tome XVIII III. — No. 1. Mars 1899. Louvain.
7. Zu Af 140. 30. Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1898. Volume XXIX. — Boston, Mass.
8. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XVIII. — Fasc. I. Bruxelles 1899.
9. Zu Bb 608. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Zesde Volgreeks. — Zesde Deel. (Deel L der huuse Reeks.) — Tweede Aflevering. 's-Gravenhage 1899.
10. Zu Bb 720. Journal of the American Oriental Society. Edited by George F. Moore. Twentieth Volume, First Half. New Haven 1899.
11. Zu Bb 790. Journal Asiatique . . . publié par la Société Asiatique. Neuvième Série. Tome XII. No. 3. — Novembre—Décembre 1898, Tome XIII. No. 1. — Janvier—Février 1899. Paris.
12. Zu Bb. 818. al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-lettres-arts. [Baïrūt] 1899. No. 2, 3, 4, 5, 6, 7.
13. Zu Bb 901. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XL. Aflevering 5 en 6. Batavia ['s Hage 1898.
14. Zu Bb 905. 40. T'oung-pao. Archives pour servir à l'étude de l'histoire, des langues, de la géographie et de l'ethnographie de l'Asie Orientale. Rédigées par Gustave Schlegel et Henri Cordier. Supplément au volume IX du „T'oung-pao“. Cordier, Henri. Les études chinoises (1896—1898). Leide o. J. Vol. I. No. 1. Leide 1899.

15. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Zweihundertfünfundvierzigster Band. IV. Heft. Leipzig 1898.
16. Zu Bb 935. 40. Zeitschrift für afrikanische und ozeanische Sprachen. Mit besonderer Berücksichtigung der Deutschen Kolonien. IV. Jahrgang, 3. Heft. Berlin 1898.
17. Zu Bb 1200, p. 12. ['Abū'nī Qadīr Badā'ūnī] *Muntakhabu-t-Tawārīkh* by 'Abdu-l-Qadīr ibn i Muḥk Shāh known as al-Badkūnī. Translated from the original Persian and edited by G. Ranking. Vol. I. Fasc. VI. VII. Calcutta 1898. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 922. 924.]
18. Zu Bb 1200, p. 26. [Abū'l-Faḍl 'Alīšāmī] *The Akbarnāma of Abū'l-Faḍl* translated from the Persian by H. Beveridge. Vol. I. Fasc. II. III. Calcutta 1898. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 923. 929.]
19. Zu Bb 1200, s. 16. *Āltarōya-Brāhmayā*, Tho. of the Rg-Veda, with the Commentary of Śāyana Acārya. Edited by Paṇḍit *Satyavrata Sāmngrāmī*. Vol. IV. Fasciculus IV. V. Calcutta 1898. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 926. 930.]
20. Zu Bb 1200, s. 95. *Bhāṣakaramiṭra Soma-yajin*, Trīkṣṇa-Maṇḍanam by Bhāṣaka-Miṭra; Soma-Yajī being an Exposition of the Soma-yāga Aphorisms of Āpaṇṭamba. With an anonymous Commentary entitled *Vivaraṇa* edited by Mahāmahopādhyāya *Candrakānta Tarkālaṅkāra*. Fasciculus I. II. Calcutta 1898. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 925. 928.]
21. Zu Bb 1200, s. 180. *Gaṇḍa Upādhyāya*, *Tattva-Cintāmaṇi*. Edited by Paṇḍit *Kāṇḍhāyā-Nāth Tarka-Vāgīśa*. Part IV. Vol. II. Fasc. VI. Calcutta 1898. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 927.]
22. Zu Bb 1242. *Mittheilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft*. 1898. I. 1899. 1. Berlin.
23. Zu Bb 1840. 2. *Survey, Linguistic, of India*. Bombay and Baroda. [First Rough, List of Languages.] Calcutta 1899.
24. Zu Bb 1862. 40. *Textes et Monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*. Publiés avec une introduction critique par *Frans Chamon*. Tome premier. Introduction (Première moitié). Bruxelles 1899.
25. Zu Ca 9. Sphinx. *Revue critique embrassant le domaine entier de l'Égyptologie* publié... par *Karl Fleiß*. Vol. II. Upsala, Leipzig, London, Paris o. J.
26. Zu Bb 10. 20. *Assam Library*. Catalogue of Books for the quarter ending 30th September 1898 [and] 31st December 1898.
27. Zu Bb 60. 20. *Bengal Library* Catalogue of Books for the Third Quarter ending 30th September 1898.
28. Zu Bb 225. 20. Catalogue of Books registered in Burma during the quarter ending the 31st December 1898. Rangoon 1898.
29. Zu Bb 295. 20. Catalogue of Books registered in the Punjab... during the quarter ending the 31st December 1898. [Lahore 1898].
30. Zu Bb 485. 20. Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts during the quarter ending 30th September [and] 31st December 1898. Akola 1898.
31. Zu Bb 692. *Haraprasād Gāstrī*, Notices of Sanskrit MSS. Second Series. Volume II, Part I. Calcutta 1898.
32. Zu Bb 765. 20. Statement of Particulars regarding Books and Periodicals published in the North-Western Provinces and Oudh, ... during the Fourth Quarter of 1898 [Allahabad 1898].

83. Zu Eb 3719. Vidyodaya b. The Sanskrit Critical Journal of the Oriental Nobility Institute Woking-England. Vol. XXVII. 1898. No. 12. Vol XXVIII. 1899. No. 1. 2.
84. Zu Ed 1287. 4^o. Ararat. 1898. 10. 11. 12. 1899. 1. 2. Watarispat.
85. Zu Ed 1365. 4^o. Handès ansoreay. 1899. 2. 3. 4. Vienna.
86. Zu Eg 419. Επετηρίς. Έτος γ'. Φιλολογικος Παρυσιακος. Εβ Αθήναις 1899.
87. Zu Fg 45. Hanasi Zasschi, The. Vol. XIII. No. 12. [Tōkyō 1898.]
88. Zu Fl 80. ОБОБЩЕНІЕ МАТЕРІАЛОВЪ КЪ ОНЧЕНІЮ МѢСНОСТЕЙ И ПУТЕМЪ КАЗАНА. Выпускъ XXV. Тифлисъ 1898. (Von Herrn Geheimrat Janoffsky.)
89. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palästina-Vereins. Herausgegeben ... von H. Guthe. 1899. No. 1.
40. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. Vol. XXI. Part 1. 2. [London] 1899.
41. Zu Mb 185. 4^o. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 187. 188. 189. Februar—April 1899.
42. Zu Mb 245. Zeitschrift, Numismatische, herausgegeben von der Numismatischen Gesellschaft in Wien durch deren Redaktions-Comité. 80. Band, Jahrgang 1898. Wien 1899.
43. Zu Na 325. Revue archéologique. Troisième Série. — Tome XXXIV. Janvier—Février. 1899. Paris 1899.
44. Zu Nf 342. 2^o. Progress Report of the Archaeological Survey of Western India, for the year ending 30th June 1898. [Government of Bombay, General Department. Archaeology.]
45. Zu Nh 200. Mittheilungen des Historischen Vereines für Steiermark. XLVI. Heft. Graz 1898.
46. Zu Nh 201. Beiträge zur Kunde steiermärkischer Geschichtsquellen. 19. Jahrgang. Graz 1898.
47. Zu Nh 1087. Unger, Joachim Jacob. Patriotische Oaseal-Reden. Zweite, vermehrte Auflage. Prag 1899. (Nh 1087^{*)})
48. Zu Oa 35. Bulletin de la Société de Géographie. Septième Série. — Tome XIX. 4^e Trimestre 1898. Paris 1898.
49. Zu Oa 36. Comptes rendus des séances [de la] Société de Géographie. 1899. Mo. 9. 1899. No. 1. 2. Paris.
50. Zu Oa 42. Истѣловія Императорскаго Русскаго Географическаго Общества. Томъ XXXIV. 1898. Выпускъ V. С.-Петербургъ 1898.
51. Zu Oa 101. Journal, The Geographical, 1899. Vol. XIII. No. 2. 3. 4.
52. Zu Oa 154. Year-Book and Record [of the] Royal Geographical Society. 1899. London 1899.
53. Zu Oa 355. Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXVI. — 1899. — No. 1. 2. 3. Berlin 1899.
54. Zu Oa 256. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXXIII. — 1898. — No. 5. 6. Berlin 1898.

II. Andere Werke.

10865. Nagru 'd-Din, Hwāgā, Efendi, Lafīf-i-Nazr-ed-Din. Stambul 1299 h.
Fa 2950. 4^o.

10867. *Mithraeum*, Eugen, *Proelia Arabum paganorum* (Ajjām al 'Arab) quomodo literis tradita sint. Berolini 1899. (Vom Verf.) No 320.
10868. *Peritz*, Ismar J., *Woman in the Ancient Hebrew Cult.* Reprinted from *Journal of Biblical Literature* (1896, Part II). [Syracuse 1896.] (Vom Verf.) Hb 1413.
10869. *Adler*, Cyrus, and *Casanovici*, I. M., *Biblical Antiquities. A Description of the Exhibit at the Cotton States International Exhibition, Atlanta, 1895. From the Report of the U. S. National Museum for 1896, pages 945—1029, with forty-six plates.* Washington 1898. (Von den Verfassern.) Ic 2295.
10870. *Hermont-Ganneau*, Ch., *Recueil d'archéologie orientale. Tome III. Livraison 1.* Paris 1899. Ernest Leroux. (Vom Verleger.) Na 66.
10871. 4^o. *Бонина, Н. де., Астрономическое соображение нахальской таблицы.* [— Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg. VIII^e Série. Volume VI. No. 7.] Mb 1794
10872. 4^o. *Ezechiel en Daniël, De Profetieën van, in het Boegineesch vertaald door B. F. Matthies.* Amsterdam 1898. (Vom Übersetzer.) Ib 2938.
10873. *Марефиан из древнего Кавказско-Татарского нарѣчія.* [Von] H. G. *Kamancan.* Часть I. II. Казань 1898. Pa 4064.
10874. *Hava*, J. G., *Arabic-English Dictionary for the use of students.* Beyrut 1899. (Von der Imprimerie Catholique.) De 1044.
- 10875 Q. *Lives*, The, of Mabb' Sdyōn and Gabra Kētētē. *The Ethiopic Texts edited with an English Translation and a Chapter on the Illustrations of Ethiopic MSS. by E. A. Wallis Budge.* [Lady Meux Manuscript No. 1.] London 1898. (Von Lady Meux.) Dg 495. 4^o.
10876. *Karagöz-Komödien. 1. Heft. Schejtan delaby. Türkischer Text mit Anmerkungen herausgegeben und mit einer Einleitung über das türkische Schattenspiel versehen von Georg Jacob.* Berlin 1899. (Vom Herausgeber.) Pa 2648.
10877. [Karagöz.] *Latîf-i-halî. Karagözüñ evrâr idâr dell olmaşy.* o. O. u. J. Pa 2841.
10878. *Atlas*, Oslas, *Ha-nirdaf be-areş Eruja . . . Dar Verfolgte in Russland. Ein Trauerspiel in drei Aufzügen als Bild der südrussländischen Judenverfolgungen.* Przemysl 1894. (Vom Verf.) Dh 4219.
10879. *Atlas*, Oslas, *Rachschö 18b . . . le-kab5d . . . Mosche Montedore. Expressions of the Heart . . .* Przemysl 1890. (Vom Verf.) Dh 4220.
10880. *Voyages*, Les, de Sindabad le Marin. *Texte arabe extrait des Mille et une Nuits . . . par L. Maclusek.* Deuxième édition. Alger 1884. De 8298.
10881. *Карагѳзъ и хѳгъ, оппечатаннхъ въ типографіи Императорскаго Казанскаго Университета съ 1800 по 1896 года.* o. O. u. J. Ab 95.
10882. *Rothstein*, Gustav, *Die Dynastie der Lajmidan in al-Hira. Ein Versuch zur arabisch-persischen Geschichte zur Zeit der Sasaniden.* Berlin 1899. (Vom Verf.) No 459.
- 10883 Q. *Expedition, The Babylonian, of the University of Pennsylvania, Series A: Cuneiform Texts edited by H. V. Hilprecht, Volume IX.* Philadelphia 1898. No 45. 4^o.
10884. *Stein*, M. A., *Detailed Report of an Archaeological Tour with the Buner Field Force, Lahore 1898.* Nf 442.
10885. *Jackson*, A. V. Williams, *Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran.* New York, The Macmillan Company, London: Macmillan & Co., Ltd. 1899. (Von den Verlegern; D. 8.⁰⁰) Hb 2846.

10886. *Abeghian*, Mannik, Der armenische Volksglaube. Leipzig 1899. (Diss.)
(Vom Verf.) Hb 2950.
10887. *Dauids*, T. W. Rhys, Der Buddhismus. Nach der 17. Auflage aus dem Englischen ins Deutsche übertragen von Arthur Pfungst. Leipzig o. J. (Von Herrn Dr. Pfungst.) Hb 2441.
10888. *Chamberlain*, Basil Hall, A Handbook of Colloquial Japanese. Third edition. London 1898. Fg 120.
10889. *Kikias*, H. N., Nederlandsch-Madoersesch Woordenboek. Batavia 1898. Fb 1166.
10890. Verzeichnis, Ausführliches, der ägyptischen Altertümer und Gipsabgüsse [der] Königl[iche]n Museen zu Berlin. Zweite völlig umgearbeitete Auflage. Berlin 1898. (Von der Generalverwaltung der Königl[ichen] Museen.) Nb 252.
10891. *Jaynboll*, H. H., Catalogus van de Maleische en Sundaneesche Handschriften der Leidse Universiteits-Bibliotheek. Leiden 1899. (Von Herrn Prof. M. J. de Goeje.) Fb 1883.
10892. *Grunssal*, Joseph, Entwurf einer vergleichenden Grammatik der altalischen Sprachen nebst einem vergleichenden Wörterbuch. Leipzig 1896. Fa 191.
10893. *Plahn*, Rudolf, Beiträge zur Völkerkunde des Togo-Gebietes. (Diss.) (Von Herrn Dr. Jacob.) Oc 542.
10894. *Stenij*, Edv., Vocobletis till Philip II afgifna relation om Persiens tillstånd 1586—1587, enligt en münchenner handskrift. (Öfvertryck ur Finska Vet.-Soc. Öfversigt. B. XXXVI. 1894. (Vom Verf.) Nf 768.
10895. [Iob] *Stenij*, Edv., De Syriae libri Iobi interpretatione quae Persicht vocatur. Pars prior. (Diss.) Helsingforsiae 1887. (Vom Verf.) Ib 1525.
10896. [Tansar] *Sanjana*, Darab Dastur Peshotan, Tansar's alleged Pahlavi Letter to the King of Tabaristan, from the standpoint of M. J. Darmesteter. Leipzig 1898. (Vom Verf.) Ec 1298.
10897. [Tansar] *Sanjana*, Darab Dastur Peshotan, Observations on M. J. Darmesteter's theory regarding Tansar's Letter to the King of Tabaristan and the Date of the Avesta. Leipzig 1898. (Vom Verf.) Ec 1299.
10898. [Sanusi] *Luciani*, J.-D., A propos de la traduction de la Sonousia. Extrait de la Revue Africaine, Bulletin des travaux de la Société Historique Algérienne, 42^e année, n^o 281, 4^e trimestre 1898. (Vom Verf.) De 10313.
10899. Journal, The, of the College of Sciences, Imperial University of Tokyo, Japan. Vol. IX, Part III, Vol. X, Part III, Vol. XI, Part I. Vol. XII, Part I—III. Tōkyō, Japan 1898. F 150. 4^e.
10900. *Güdemann*, Moritz, Das Judentum und die bildenden Künste. Vortrag, gehalten im „Jüdischen Museum“ am 8. Jänner 1898. Wien 1898. [— Zweiter Jahresbericht 1897 [der] Gesellschaft für Sammlung und Conservirung von Kunst- und historischen Denkmälern des Judenthums.] (Vom Curatorium der Gesellschaft.) Nd 240.
10901. *Sader*, Selim A., Catalogue de la Librairie générale. Maison fondée en 1868. Beyrouth (Syrie) 1898. Ac 392.

Allgemeine Versammlung

der D. M. G. am 28. Sept. 1899 zu Bremen.

Die diesjährige allgemeine Versammlung der D. M. G. findet statt in Verbindung mit der vom 26.—30. Sept. 1899 in Bremen zusammentretenden 45. Versammlung Deutscher Philologen und Schulmänner.

Für die geschäftlichen Verhandlungen der D. M. G. haben wir den 28. September fest angemeldet.

Bei den Obmännern der Orientalistischen Sektion (Dr. Brenning, Bremen, Besselstr. 58; Prof. Praetorius, Halle, Franckestr. 2) sind bisher folgende Vorträge angemeldet worden:

1. H. Grimme, Freiburg Schw.: „Über Kultur und Heimat der Ursemiten“.
2. Ed. König, Rostock: „Zur Entwicklungsgeschichte der semitischen Sprachen“.

Halle und Leipzig, April 1899.

Der Geschäftsführende Vorstand.

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. G. beigetreten für 1899:

- 1202 Herr Dr. Kurt Berghold, Dresden-Albstadt, Burkhardtstrasse 12 I.
 1203 „ Dr. Hermann Hirt, Professor an der Universität zu Leipzig, in
 Leipzig-Gohlis, Knaurs Hallsche Str. 22.
 1204 „ Wernund Freiherr Ledffalholz v. Olberg, München, Mars-
 strasse 1a/4.
 1205 „ Paul Ritter, Lektor an der Universität zu Charkow, Instrumental-
 strasse 3.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die ordentlichen Mitglieder:

- Herrn Albert Socin in Leipzig, † 24. Juni 1899.
 „ David Kaufmann in Budapest, † 7. Juli 1899.
 „ O. de Harles in Louven, † 14. Juli 1899.

**Verzeichnis der vom 21. April bis 13. Juli 1899 für die
Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.**

I. Fortsetzungen.

1. Zu Ae 5. 4^o. Abhandlungen, Philosophische und historische, der
Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Aus dem Jahre 1898.
Berlin 1898.
2. Zu Ae 10. 4^o. Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe
der Königlich. Bayerischen Akademie der Wissenschaften. 21. Bandes
2. Abtheilung. München 1899.
3. Zu Ae 80. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissen-
schaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1898. Heft 1.
Geschäftliche Mittheilungen. 1898. Heft 2. Göttingen 1899.
4. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei classe ■
scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. VII. Fasc. 1^o—2^o.
3^o—4^o. Roma 1899.
5. Zu Ae 165. 4^o. Sitzungaberichte der Königlich Preussischen Akademie
der Wissenschaften zu Berlin. I—XII. Berlin 1899.
6. Zu Ae 185. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und
der historischen Klasse der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München.
1899. Heft I. München 1899.
7. Zu Af 54. Report, Annual, of the Board of Regents of the Smithsonian
Institution, showing the Operations, Expenditures, and Condition of the In-
stitution for the Year ending June 30, 1896. Report of the U. S. National
Museum. Washington 1898.
8. Zu Af 124. Proceedings of the American Philosophical Society held
at Philadelphia for promoting useful knowledge. Vol. XXXVII. No. 158.
Philadelphia 1898.
9. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XVIII. — Fasc. II. Bruxelles 1899.
10. Zu Bh 10. Bibliographie, Orientalische, . . . bearbeitet und heraus-
gegeben von Lucian Scherman. XII. Jahrgang. Erstes Halbjahrheft.
Berlin 1899.
11. Zu Bh 725. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Vol. LXXVII,
Part I, No. 4. Part III, No. 2. — 1898. Calcutta 1898. 1899. Title
page and index for 1896.
12. Zu Bh 725c. Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. No. IX
—XI, November, December, Extra No., 1898. No. I—III, January-March
1899. Calcutta 1898. 1899.
13. Zu Bh 750. Journal, The of the Royal Asiatic Society of Great Britain
& Ireland. April, 1899. London.
14. Zu Bh 790. Journal Asiatique . . . publié par la Société Asiatique.
Neuvième Série. Tome XII. No. 2. — Mars—Avril 1899. Paris.

15. Zu Bb 818. al-Ma'riq. Al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-Lettres-Arts. [II], No. 8. 9. 10. 11. 12. 13. Bairût 1899.
16. Zu Bb 905. 4°. T'oung-pao. Archives pour servir à l'étude de l'histoire, des langues, de la géographie et de l'ethnographie de l'Asie Orientale. Rédigées par Gustavo Schlegel et Henri Cordier. Vol. X. No. 2. 3. Leide 1899.
17. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Dreimonatsheftiger Band. I. Heft. Leipzig 1899.
18. Zu Bb 935. 4°. Zeitschrift für afrikanische und ozeanische Sprachen. Mit besonderer Berücksichtigung der Deutschen Kolonien. IV. Jahrgang. 4. Heft. Berlin 1898.
19. Zu Bb 945. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes. XII. Band. — Heft 4. Wien 1898.
20. Zu Bb. 1215. Books, The Sacred, of the East. Translated by various oriental scholars and edited by F. Max Müller. Vol. XLIII, XLVII, Oxford 1897.
21. Zu Ca 9. Sphinx. Revue critique embrassant le domaine entier de l'Égyptologie publiée... par Karl Fiebig. Vol. III. — Fasc. I. Upsala, Leipzig, London, Paris o. J.
22. Zu Dc 10885. Sibawaihi's Buch über die Grammatik... übersetzt und erklärt... von G. Jahn. 25. Lieferung des ganzen Werks. II. Band. Lief. 17. Berlin 1899.
23. Zu Eb 10. 2°. Assam Library. Catalogue of Books for the quarter ending the 31st March 1899.
24. Zu Eb 60. 2°. Bengal Library Catalogue of Books for the Fourth Quarter ending 31st December 1898.
25. Zu Eb 225. 2°. Catalogue of Books registered in Burma during the quarter ending the 31st March 1899. Rangoon 1899.
26. Zu Eb 295. 2°. Catalogue of Books registered in the Punjab... during the quarter ending the 31st March 1899. [Lahore 1899].
27. Zu Eb 485. 2°. Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts during the quarter ending 31st March 1899. Akola 1899.
28. Zu Eb 2725. 4°. Īṣvarakaula, ॥ Kaṣṭhābhāṣya, a Kaṣṭhī Grammar written in the Sanskrit Language by Īṣvara-Kaula. Edited with Notes and Additions by G. A. Grierson. Part. II. Conjugation. Calcutta 1898.
29. Zu Ec 1180. Dinkard, The. The Original Pahlavi Text; the same transliterated in Zond characters; Translations of the Text in the Gujarati and English Languages; a Commentary and a Glossary of select terms by Poshotan Dastur Behramjee Sanjani. Vol. VIII. Bombay 1897. (Vom Herausgeber.
30. Zu Ed 1837. 4°. Ararat. 1899, 3. 4. 5. Wetzlarpat 1899.
31. Zu Ed 1835. 4°. Handes amsons. 1899, 5. 6. 7. Vienna.
32. Zu Eg 380. 4°. Χρῶμα, Βυζαντιν. Τόμος πρῶτος. Τύχες γ' καὶ δ'. Καυτανεργίου 1898.
33. Zu Fa 2848. Karagöz-Komödien. 2. Heft. Kajak qunn. Türkischer Text mit Anmerkungen und einer Einleitung versehen von Georg Jacob. Berlin 1899. (Vom Herausgeber). (Fa 2848 (2)).
34. Zu Ha 200. Revue de l'histoire des religions. Tome XXXVIII. No. 2. 3. Paris 1898.

XIV *Vers. der für die Bibliothek der D. M. G. eingeg. Schriften u. s. w.*

35. Zu Ia 140. Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. Band XXI, Heft 3. Leipzig 1899.
36. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palästina-Vereins. Herausgegeben ... von H. Guthe. 1899. No. 2.
37. Zu Ia 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. Vol. XXI. Part 3a 4. 5. [London] 1899.
38. Zu Mb 135. 4^o. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 180. 191. 192. Mai, Juni, Juli. 1899.
39. Zu Mb 1268. Wroth, Warwick, Catalogue of the Greek Coins of Galatia, Cappadocia, and Syria. London 1899. [= A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum]. (Von den Trustees of the British Museum).
40. Zu Na 326. Revue archéologique. Troisième Série. — Tome XXXIV. Mars—Avril. 1899. Paris 1899.
41. Zu Nf 452. 4^o. Epigraphia Indica and Record of the Archaeological Survey of India. Edited by E. Hultzsch. (Vol. V.) Part V. VI. January, April 1899. Calcutta.
42. Zu Nf 805. 8^o. Wilhelm, Eugen, Perser. [= Jahrbuch der Geschichtswissenschaft. 1897. 1.] (Vom Verf.).
43. Zu Oa 25. Bulletin de la Société de Géographie. Septième Série. — Tome XX. 1^{er} Trimestre 1899. Paris 1899.
44. Zu Oa 28. Comptes rendus des séances [de la] Société de Géographie. 1899. No. 3. 4. 5. Paris.
45. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. 1899. Vol. XIII. No. 5. 6. Vol. XIV. No. 1.
46. Zu Oa 265. Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXVI. — 1899. — No. 4. Berlin 1899.
47. Zu Oa 266. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXIV. — 1899. — No. 1. Berlin 1899.
48. Zu Ob 2845. 4^o. Licht, P. A. van der, Encyclopaedia van Nederlandsch-Indië. Afd. 18. 19. 's Gravenhage-Leyden.
49. Zu P 150. 4^o. Journal, The, of the College of Science, Imperial University of Tokyo, Japan. Vol. XI, Part II. Tokyo, Japan. 1899.

II. Andere Werke.

10902. Muze-i-humajun. Ajar-i-Himjarî ve-Tadmurîje qatolugu. Stambul 1313. Fa 2918.
10903. Catalogus sommaire [des] monuments funéraires [de] Musée Impérial Ottoman. Deuxième édition. Constantinople 1308. Na 26.
10904. 'Onar, 'Âliq, Diwân. [Stambul] 1306. Fa 2953.
10905. 'Arîf, Kasa u-kader. Istanbul 1300. Fa 2629.
10906. Thomsen, Vilh., Études lycéennes. I. Extrait du Bulletin de l'Académie Royale des Sciences et des Lettres de Danemark, 1899. Copenhagen 1899. (Vom Verf.). Frk 812.
10907. Lejla ile Moğnun hikajesi. [Am Rande: Melikşah ile Gâmi hanımın hikajesi]. o. O. u. J. Fa 2648.
10908. Şâh İsmâ'îl. [Am Rande: Derdi-jok ile Zülfi-sijah hikajesi]. [Stambul] 1301. Fa 2082.
10909. Brockelmann, Carl, Syrische Grammatik mit Litteratur, Chrestomathie und Glossar. Berlin 1899. (Vom Verfasser.) Do 1275.

10910. *Weichmann, Friedr.*, Das Schächten. (Das rituelle Schlachten bei den Juden). Mit einem Vorwort von Herrn L. Strack. Leipzig 1899. Hb 1565.
10911. *Łódzki, Mark*, Handbuch der nordasiatischen Epigraphik nebst ausgewählten Inschriften. I. Teil. Text. II. Teil. Tafeln. Weimar 1898. (Vom Verfasser). Da 1200.
10912. *Ibn al Haſam*, Die Kreisquadratur des. Zum ersten Mal . . . herausgegeben und übersetzt von Heinrich Suter. [A. aus Hist.-litt. Abh. d. Zeitschr. f. Math. u. Phys. 44. Band. 1899. 2. u. 3. Hft.]. (Vom Herausgeber). Do 0890.
10913. *Hikaſe-i-Perhad ile Sirin* [Am Rande: Hikaſe-i-Raa-i-nihan ile Mah-i-feruze Sultan] o. O. u. J. Fa 2067.
10914. *Bani Hilal. Hartmann, Martin*, Die Beni Hilal-Geschichten, 8A, aus „Zeitschrift für afrikanische und oasische Sprachen“, Jahrgang IV, Hft 4. [Berlin 1898]. (Vom Verf.). Do 8863, 40.
10915. *Nasreddin Intaſi*, Am Rande: Mah-i-feruze Sultan ile Raa-i-nihan, o. O. 1898h. Fa 2061.
10916. Orient, Der alte. Gemeinverständliche Darstellungen herausgegeben von der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1. Jahrgang. Hft 1. Leipzig 1899. (Von Herrn Dr. Hugo Winckler). Hb 1243.
10917. *Billur kûſk hikajesi*. o. O. u. J. Fa 2067.
10918. *İstiklâl, Gangino-i-lajmî*. Istanbul 1899. Fa 2077.
10919. *Fischer, A.*, Hieb- und Stichwaffen und Messer im heutigen Marokko. Aus: Mittheilungen des Seminars für orientalische Sprachen. 1898. Westasiatische Studien. Berlin 1899. (Vom Verf.). No 160.
- 10920 Q. *Mementa Tridentina*. Beiträge zur Geschichte des Concils von Trident begonnen von August von Druſſel fortgesetzt von Karl Brandt. 1. Band. München 1899. (Von der k. b. Akademie der Wissenschaften in München). Na 240. 40.
10921. *Pfungst, Arthur*, Ein deutscher Buddhist (Oberprälatat Theodor Schultz). Biographische Skizze. Stuttgart 1899. (Vom Verf.). Nk 805.
- 10922 Q. *Heſai, Joſi*, Amos, Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk, Zefanja, Haggai, Zacharia en Malachi, De Profetiën van, in het Makassarisch vertaald door B. F. Matthes. Amsterdam 1899. (Vom Übersetzer). Ib 3002. 40.
10923. *al-Idrîsî, Šihâb-ad-din Ahmad*, al-Mostafaf. Recueil de morceaux choisis de toutes les branches des connaissances réputées attrayantes . . . Ouvrage . . . traduit pour la première fois par G. Hat. Tome premier. Paris. Toulon 1899. De 7434.
- 10924 Q. *Berger, Philipp*, Mémoire sur la grande inscription dédicatoire et sur plusieurs autres inscriptions néo-puniques du temple d'Hathor-Mektar à Mektar. Extrait des Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Tome XXXVI, 2e Partie. Paris 1899. Di 20. 40.
- 10925 Q. *Davéria, L'*écriture du royaume de Si-Hia ou Tangout. Extrait des Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. 1re Série, Toms XI, 1re Partie. Paris 1898. Fk 1190. 40.
- 10926 Q. *Version, An Arabic*, of the Acts of the Apostles and the Seven Catholic Epistles from an eighth or ninth century MS. in the Convent of St. Catherine on Mount Sinai. With a treatise on the Triune Nature of God and translation, from the same codex. Edited by Margaret Dunlop Gibson. London 1898. (Von der Herausgeberin). Ib 1242. 40.

- 10927 Q. *Texte*. Zwei griechische, über die Hl. Theophrast, die Gemahlin
Kaisers Leo VI. Herausgegeben von Eduard Kurtz. St.-Petersbourg
1898 [= Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Peters-
bourg. VIII^e Série. Volume III. No. 2] (Von der Académie Impé-
riale des Sciences de St.-Petersbourg.) Eg 776. 4^o.
- 10928 Q. *Прозоровъ, П.*, Систематическій указатель книгъ и статей по
греческой филологіи, напечатанныхъ въ Россіи съ XVII столѣтія
по 1892 годъ на русскомъ и иностранныхъ языкахъ. Съ при-
бавленіемъ за 1893, 1894 и 1895 годы. С.-Петербургъ 1898.
(Dgl.) Eg 115. 4^o.
- 10929 Q. *Заозъ, Г. А.*, Сочиненія Петра Великаго съ Армянскими переводами.
С.-Петербургъ 1898. (Dgl.) N^o 532. 4^o.
10930. *Гуръ, К. К.*, Собраніе сочиненій, издаваемое Императорскою Ака-
деміею Наукъ на средства капитала имени профессора К. К. Гуръ.
Выпускъ 1-й. 2-й. С.-Петербургъ 1898. A1 41.

Allgemeine Versammlung

der D. M. G. am 28. Sept. 1899 zu Bremen.

Vgl. Heft 1 dieses Jahrganges, S. X. — Der Ort für die Sitzungen der orientalistischen Sektion hat noch nicht bestimmt werden können. —

Aus den Mittheilungen des Präsidiums der 45. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner sei Folgendes angeführt:

Mittwoch, den 27. Sept. 4 Uhr Festessen im grossen Saale des Künstlervereins. Gedeck 5 Mark.

Preis der Mitgliedskarte 10 Mark, bis zum 24. Sept. zu beziehen durch Herrn Dr. Neuling, Bremen, Roosenstrasse 5.

Halle und Leipzig, Juli 1899.

Der Geschäftsführende Vorstand.



Personalnachrichten.

Als ordentliches Mitglied ist der D. M. G. beigetreten für 1899:

1896 Herr Dr. Paul Kahle, Wittenberg, Predigerseminar.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die ordentlichen Mitglieder:

Herrn W. Pertsch in Gotha, † 17. Aug. 1898.

„ J. Fürst in Mannheim, † 6. Sept. 1898.

„ Martin Schultze in Eilrich, † 10. Sept. 1899.

Verzeichnis der vom 14. Juli bis 31. Oktober 1899 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I Fortsetzungen.

1. Zu A^o 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Geschäftliche Mittheilungen. 1899. Heft 1. 2. Göttingen 1899.
2. Zu A^o 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. VIII. Fasc. 5^o—6^o. Roma 1899.
3. Zu A^o 45a. 4^o. Atti della R. Accademia dei Lincei anno CCXCVI. — 1899. Rendiconto dell' adunanza solenne del 4 giugno 1899 onorata dalla presenza delle LL. MM. il Re e ■ Regina. Roma 1899.
4. Zu A^o 98. Értkezések a nyelv- és széptudományok köréből Szekesdi Gyulai Pál XVII. kötet I. II. szám. Budapest 1898. 1899.
5. Zu A^o 130. Közlemények, Nyelvtudományi. XXVIII. kötet III. IV. füzet. XXX. kötet I. II. füzet. Budapest 1898. 1899.
6. Zu A^o 165. 4^o. Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. XXIII—XXXVIII. Berlin 1899.
7. Zu A^o 185. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Klasse der k. b. Akademie der Wissenschaften ■ München. 1899. Heft II. III. München 1899.
8. Zu A^o 190. Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Band 133. 159. 140. Wien 1898. 1899.
9. Zu A^o 116. Musée, Le, et la Revue des Religions. Études historiques, ethnologiques et religieuses. Tome XVIII et III. — No. 2. Juin 1899. Louvain.
10. Zu A^o 5. Analecta Bollandiana. Tomus XVIII. — Fasc. III. Bruxelles 1899.
11. Zu ■ 10. Bibliographie, Orientalische, . . . bearbeitet und herausgegeben von Lucian Scherman. XII. Jahrgang. Zweites Halbjahrheft. Berlin 1899.
12. Zu Bb 608. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkskunde van Nederlandsch-Indië. Zesde Voigreeks. — Zesde Deel. (Deel I. der geheele Reeks.) — Derde en Vierde Aflevering. 's-Gravenhage 1899.
13. Zu Bb 725. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Vol. LXVIII, Part I, No. 1. — 1899. Extra-No. 1. — 1899 and Plates. Part III, No. 1. — 1899. Calcutta 1899.
14. Zu Bb 725a. Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. No. IV —VII, April—July 1899. Calcutta 1899.
15. Zu Bb 750. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland, July, 1899, London.

16. Zu Bb 780. *Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society*, 1897. Volume XV. No. 49. Colombo 1899.
17. Zu Bb 790. *Journal Asiatique* . . . , publié par la Société Asiatique. Neuvième Série. Tome XIII. No. 3. — Mai—Juin 1899. Tome XIV. No. 1. Juillet—Août 1899. Paris.
18. Zu Bb 818. al-Mašriq. Al-Mašriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-Lettres-Arts. [II], No. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. Beirut 1899.
19. Zu Bb 801. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XLI. Aflevering 1—4. Batavia, 1's Hage 1899.
20. Zu Bb 906. 4°. T'oung-pao. Archives pour servir à l'étude de l'histoire, des langues, de la géographie et de l'ethnographie de l'Asie Orientale. Rédigées par Gustave Schlegel et Henri Cordier. Vol. X. No. 4. Laide 1899.
21. Zu Bb 980. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Dreihundertfünzigster Band, II. Heft. Leipzig 1899.
22. Zu Bb 945. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes. XIII. Band. — 1. Heft. Wien 1899.
23. Zu Bb 1200, p. 19. [Abdu'l-Qadir Bada'uni] Muntakhabu-t-Tawarikh by 'Abdu'l-Qadir Ibn I Mulk Shih known as al-Badkoni. Translated from the original Persian and edited by G. Ranking. Vol. I. Index. Calcutta 1898. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 932.]
24. Zu Bb 1200, p. 20. [Abu'l-Fadl 'Allami] The Akbar-Nama of Abu'l-Fadl translated from the Persian by H. Beveridge. Vol. I, Fasc. IV. Calcutta 1899. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 940.]
25. Zu Bb 1200, s. 180. Gaṅgosa Upadhyaya, Tatva-Cintamani. Edited by Pandit Kāmākhyā-Nāth Tarka-Vāgīśa. Part IV. Vol. II. Fasc. VII. VIII. Calcutta 1899. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 935. 943.]
26. Zu Bb 1200, s. 295. Jīmūta-vihāna, Kālavivēka. The Kāla-Vivēka edited by Madhusūdana Smṛitāna. Fasciculus IV. Calcutta 1899 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 945.]
27. Zu Bb 1200, s. 375. Khaṇḍadeva, Bhāṣa Dīpikā, a Work belonging to the Pūrva Mīmāṃsā School of Hindu Philosophy by Khaṇḍa Deva. Edited by Mahāmahopādhyaya Candra Kānta Tarkālakṣhara. Vol. I, Fasciculus I. Calcutta 1899 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 941.]
28. Zu Bb 1200, s. 403. Mārkaṇḍeya Purāṇa, The. Translated by F. E. Pargiter. Fasciculus VI. Calcutta 1899 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 947.]
29. Zu Bb 1200, s. 580. Parāśara Smṛiti edited by Mahāmahopādhyaya Chandrakānta Tarkālakṣhara. Vol. III. Vyavahāra-Kāṇḍa, Fasciculus VI. Calcutta 1899 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 934.]
30. Zu Bb 1200, s. 636. Śaṅkhaśyana Śrauta Sūtra, The, together with the Commentary of Varadattaśa Anantya and Govinda edited by Alfred Hillebrandt. Vol. IV. Fasciculus I. Calcutta 1899 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 938.]
31. Zu Bb 1200, s. 505. Nāgaśabhaṣṭa, Mahābhāṣyapradīpo[d]dyota by Nāgaśa Bhāṣṭa. Edited by Pandit Bahuvallabha Gāmrī. Vol. I, Fasciculus I. II. Calcutta 1899 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 939. 943.]
32. Zu Bb 1200, s. 720. Siddharsai, Upamitabhavaprapaṇic katha. The Upamitabhavaprapaṇic Katha of Siddharsai. Edited by Peter Peterson. Fasc. I. II. Calcutta 1899 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 944. 946.]

33. Zu Bb 1200, 2. 800. Samhitā, The, of the Black Yajur Veda, with the Commentary of Mādhyama Āchārya. Edited by Pandit Satya Vrata Samāśram. Fasciculus XLIII. XLIV. Calcutta 1899 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 937. 942].
34. Zu Bb 1200, 2. 150. Sher-Phyin Being a Tibetan Translation of Cātasthasika Prajñā Pāramitā. Edited by Pratāpacandra Ghōṣa. Volume III. Fasciculus IV. Calcutta 1898 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 932].
35. Zu Bb 1243. Orient, Der alte. Gemeinverständliche Darstellungen, herausgegeben von der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1. Jahrgang. Heft 2. Leipzig 1899. (Vom Herrn Privatdocenten Dr. Winckler.)
36. Zu Bb 1240. 2°. Survey, Linguistic, of India. Rajputana, Central India, and Ajmere—Merwara. [First, Rough, List of Languages.] Calcutta 1899.
37. Zu Dc 10855. Sibawaihi's Buch über die Grammatik Übersetzt und erklärt . . . von G. Jahn. 26. Lieferung des ganzen Werks. II. Band. Lief. 18. Berlin 1899.
38. Zu Dg 765. Littmann, Rano, Das Verbum der Tigresprache. Schluss. [= Zeitschrift für Assyriologie, XIV.] (Vom Verf.)
39. Zu Eb 10. 2°. Assam Library. Catalogue of Books for the quarter ending the 30th June 1899.
40. Zu Eb 50. 2°. Bengal Library Catalogue of Books for the First Quarter ending 31st March 1899. Appendix to the Calcutta Gazette. Wednesday, June 21, 1899.
41. Zu Eb 225. 2°. Catalogue of Books registered in Burma during the quarter ending the 30th June 1899. Rangoon 1899.
42. Zu Eb 280. 4°. Hrishikēśa Śāstri and Śiva Chandra Guī, A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Library of the Calcutta Sanskrit College. No. 10. Calcutta 1899.
43. Zu Eb 425. 2°. Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts during the quarter ending 30th June 1899. Akola 1899.
44. Zu Eb 765. 2°. Statement of Particulars regarding Books and Periodicals published in the North-Western Provinces and Oudh, . . . during the First [and] Second Quarter of 1899 [Allahabad 1899].
45. Zu Ed 1237. 4°. Ararat 1899, 6. 7. 8. Wafarjapat 1899.
46. Zu Ed 1235. 4°. Handés ansoreay. 1899, 8. 9. 10. Wlenna.
47. Zu Fa 60. 4°. Journal de la Société Finno-Ougrienne. XVI. Helsinki 1899.
48. Zu Fa 61. 4°. Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. XII. Helsinki 1899.
49. Zu Fa 2339. 4°. Radloff, W., Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte. Lieferung 2—6. St.-Petersbourg 1899—1900.
50. Zu Fa 2843. Karagöz-Komödien. 3. Heft. Die Akserai-Schule. Fünf Karagöz-Stücke besprochen von Georg Jacob. Berlin 1899. (Vom Herausgeber.)
51. Zu Fa 3840. 4°. Inschriften, Die alttürkischen, der Mongolei. Von W. Radloff. Zweite Folge. W. Radloff, Die Inschrift des Tonjukak. Fr. Hirth, Nachwort zur Inschrift des Tonjukak. W. Barthold, Die alttürkischen Inschriften und die arabischen Quellen. St.-Petersbourg 1899.
52. Zu La 140. Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. Band XXII, Heft 1. 2. Leipzig 1899.

53. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palästina-Vereins. Herausgegeben ... von H. Guths. 1899. No. 8. 4.
54. Zu Ia 3230. Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. Vol. XXI. Part 6. [London] 1899.
55. Zu Mb 195. 40. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 195. 194. 196. August, September, October. 1899.
56. Zu Mb 245. Zeitschrift, Numismatische, herausgegeben von der Numismatischen Gesellschaft in Wien durch deren Redactions-Comité. 21. Band, Erstes Semester. Januar—Juni 1899. Wien 1899.
57. Zu Na 325. Revue archéologique. Troisième Série. — Tome XXXIV, Mai—Juin 1899. — Tome XXXV, Juillet—Août 1899. Paris 1899.
58. Zu Na 390. 40. Труды восточнаго отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества. Томъ XXII. С.-Петербургъ 1898.
59. Zu Na 425. 40. Записки Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества. Томъ IX. X. Новая Сериа. С.-Петербургъ 1897. 1898.
60. Zu Nf 452. 40. Epigraphia Indica, and Record of the Archaeological Survey of India. Edited by E. Hultzsch. (Vol. V.) Part VII, July 1899. Calcutta.
61. Zu Nh 170. Archiv für Österreichische Geschichte. Herausgegeben von der zur Pflege vaterländischer Geschichte aufgestellten Commission der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Band 35. 36. Wien 1898.
62. Zu Nh 171. Fontes rerum Austriacarum. Österreichische Geschichts-Quellen. 2. Abtheilung. Diplomataria et Acta. I. Band. Wien 1898.
63. Zu Oa 25. Bulletin de la Société de Géographie. Septième Série. — Tome XX, 2e Trimestre 1899. Tome XVIII, 4e Trimestre 1897. Paris 1899.
64. Zu Oa 26. Comptes rendus des séances [de la] Société de Géographie. 1899. No. 6. Paris.
65. Zu Oa 42. Извѣстія Императорскаго Русскаго Географическаго Общества. Томъ XXXIV. 1898. Выпуска VI. Томъ XXV. 1899. Выпуска I II III. С.-Петербургъ 1898. 1899.
66. Zu Oa 43. Отчеты Императорскаго Русскаго Географическаго Общества за 1898 года. С.-Петербургъ 1899.
67. Zu Oa 151. Journal, The Geographical, 1899. Vol. XIV. No. 2. 3. 4.
68. Zu Oa 355. Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXVI. — 1899. — No. 5 u. 6. Berlin 1899.
69. Zu Oa 356. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXXIV. — 1899. — No. 2. Berlin 1899.
70. Zu Ob 1937. Streck, Maximilian, Das Gebiet der heutigen Landschaften Armenien, Kurdistan und Westpersien nach den babylonisch-assyrischen Keilschriften. (Fortsetzung.) [A. aus Zeitschrift für Assyriologie, Band XIV.] o. O. u. J. (Vom Verf.)

II. Andere Werke.

- | | |
|--|----------|
| 10931. Fierl, A., Lugat-i-garibe. Istanbul 1807. | Fa 2465. |
| 10932. Aiq Garib. Am Rande: Tahir ile Zehra. o. O. u. J. | Fa 2632. |
| 10933. Vianna, A. R. Gonçalves, Simplification possible de la composition en caractères arabes. Lisbonne 1892. | De 779. |

10934. *Müller, D. H.*, Die süd-arabische Expedition der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien und die Demission des Grafen Carlo Landberg. Actenmässig dargestellt. Wien und Leipzig 1899. (Vom Verf.)
Ob 1195.
10935. *Karagözü'n aýklyky* [scr]. o. O. u. J. (Von Herrn Dr. Jacob.)
Fa 2838.
10936. *Haag*, Das stettiner Exil eines moldauischen Woiwoden. [A. aus Baltische Studien. 31. Jahrgang. 2. Heft. Stettin 1881.] (Dgl.) Ng 676.
10937. *Casartelli, L. C.*, Pehlevi Notes. VII. An inscribed Sassanian Gem. [From the Babylonian and Oriental Record, 1899.] (Vom Verf.) Ec 1171.
10938. *Abmad Midhat*, Türkisches Bighife. Erzählungen aus der ottomanischen Gesellschaft. Übersetzt von E. S[eidel]. Grossenhain und Leipzig o. J. (Vom Übersetzer.)
Fa 2595.
10939. *Grünert, Max*, Der Löwe in der Literatur der Araber. Wissenschaftlicher Verein für Volkskunde und Linguistik in Prag. 6. Publikation. Prag 1899. (Vom Verf.)
P. 110.
10940. *Nasreddin hoda tréfdé . . . Török (kislásal) szövegét gyűjtötte, fordította és jegyzetekkel ellátta . . . Kénos Ignác*, Budapest 1899. (Vom Herausgeber.)
Fa 2952.
10941. *Fischer, A.*, Zum Wortton im Marokkanischen. [Sonderabdruck aus den Mittheilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin. Jahrgang II, Abtheilung II.] Berlin 1899. (Vom Verf.)
De 876.
10942. *Mudarek Ghaleb Bey*, Notes sur les monnaies turques avec ornements. [Extrait de la Revue belge de numismatique.] Bruxelles 1899. Mb 433.
10943. *Granthapradarsani*. A Collection of (Ancient 2—84; Early 25—32) Oriental Works edited & published by S. P. V. Ranganatharavani Ayyavallugera. 1—32. Vizagapatam 1895—1897.
Eb 2047.
10944. *Sastri, M.*, Report on a Search for Sanskrit and Tamil Manuscripts for the year 1896—1897. No. 1. Madras 1898. (Vom Government of Madras.)
Bb 500.
10945. *Thomsen, Vilh.*, Remarques sur la parenté de la langue étrusque. Extrait du Bulletin de l'Académie Royale des Sciences et des Lettres de Danemark, 1899, No. 4. Copenhagen 1899. (Vom Verf.)
Fk 556.
10946. *Hartmann, Martin*, Der Islamische Orient. Berichte und Forschungen I. Berlin 1898. (Vom Verf.)
Bh 675.
10947. *Targum, Das*, zu Josua in jemenischer Überlieferung. Von Franz Practorius. Berlin 1899. (Vom Herausgeber.)
Ib 1836.
10948. *Масионавскій, П. М.*, Врѣзая грамматика Казакъ-Киргизскаго языка. Часть I. II. Санктпетербургъ 1894. 1897. (Von Herrn Dr. Seemann.)
Fa 3260.
10949. *Турассов, В.*, Вось Тотъ. Опытъ исследования въ области исторіи древне-египетской культуры. Лейпцигъ 1898. (Dgl.) Nb 247. 4°.
10950. *Hommel, Fritz*, Die süd-arabischen Altortwörter (Eduard Glaser Sammlung des Wiener Hofmuseums und ihr Herausgeber Professor David Heinrich Müller. Offene Darlegung an die kais. österr. Akademie der Wissenschaften. Mit sieben Abbildungen ■ Zinkotypie und einem jüngeren Exkurs über den Mondkultus der alten Araber. München 1899. (Vom Verf.)
Ne 240.
10951. *Hommel, Fritz*, Notes on the „Hittite“ Inscriptions. Reprinted from the „Proceedings of the Society of Biblical Archaeology“, June 1899. (Vom Verf.)
Fk 806.

10959. *Zacharias*, Theodor, Epilogomena zu der Ausgabe des Maekhakoda. (RA. aus Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosoph.-historische Classe. Band CXLII. V.) Wien 1899. (Vom Verf.) Eb 5161.
10959. *Hikajo-i-meshur. Kakeji gisei.* [Stambul.] o. J. Fa 2658.
10964. *Jusuf-alehi es-salam-Zulejha ile hikaje.* [Stambul.] o. J. Fa 2815.
10956. *Ahmed Fahri*, Kerem ile Asli, melidram. Istanbul 1806. Fa 2699.
10958. *Jeni jeni kantolar.* [Stambul.] o. J. Fa 2806.
10957. *Zavally Sofuk*, Üç aslan ibaret teatro ejonu... Istanbul 1890. Fa 3114.
10958. *Mo'allim Nâfi*, Şerare, Biringi defa. [Stambul.] o. J. Fa 2861.
10959. *Nâzîk-i-zafer*... Der-i-sa'adet [= Konstantinopel] 1815. Fa 2849.
10960. *Dakik*, Sahne müsadde jahod bafa gelen çekilir. Istanbul 1805. Fa 2674.
10961. *Soñ ve-nâgilde jeni karkı mahmû'asy.* Der-i-sa'adet 1817. Fa 3020.
10962. *Behşet*, 'Abdarrahmân, Aîr-i-Behşet. Konstantynople 1808. Fa 2651.
10963. *Kedi ile fare hikajesi* (Illustriert). o. O. u. J. Fa 2842.
10964. *Meshur Kbroylu.* [Stambul.] 1807. Fa 2846.
10965. *Lastis*, Kastamunli, Aîr-i-celafdan tezkire-i-Lakû. Der-i-sa'adet 1816. Fa 2847.
10966. *Ahmed Midhat*, Kıssadan kıssa... İkinci defa. Istanbul 1867. Fa 2604.
10967. *Ahmed Midhat*, Latif-i-ryajet. Gülbâhar; Gençlik ismi ile birle gülenç ve „Teşhül“ ismi ile digeri âyıklyk iki hikajeli hâvidir. Biringi defa... Istanbul 1867. Fa 2605.
10968. *Jeni karkı ve-kantolar*, Gü' 5—5. Istanbul 1817. Fa 2803.
10969. *Grierson*, George A., Essays on Kashmiri Grammar. London, Calcutta 1898. (Vom Verf.) Eb 5780.
10970. *Suter*, H., Die Araber als Vermittler der Wissenschaften in deren Übergang vom Orient in den Occident. 2. Auflage. Aarau 1897. (Vom Verf.) Na 579.
10971. *Lébedeff*, Olga de, Abrégé de l'histoire de Kasan. Roma 1899. Nh 766.
10972. *Akkaşaptati*, Die. (Textus oration.) Aus dem Sanskrit uebersetzt von Richard Schmidt. Stuttgart 1899. (Vom Übersetzer.) Eb 5530.
10973. *Archimedes*, Der locus Archimedi oder das Systemachion des. Zum ersten Mal nach zwei arabischen Manuskripten der Königl. Bibliothek in Berlin herausgegeben und übersetzt von Heinrich Suter. (Sonderabdruck aus Abhandlungen zur Geschichte der Mathematik, IX.) Leipzig. (Vom Herausgeber.) De 2628.
10974. *Das Mathematiker-Verzeichniss im Fihrist des Ibn Abi Ja'kûb an-Nadîm.* Zum ersten Mal vollständig ins Deutsche übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Heinrich Suter. Abh. zur Gesch. der Mathem. VI. o. O. u. J. (Vom Herausgeber.) De 5763.
10975. *Strack*, H. L., Die sudarabische Expedition der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Theologisches Literaturblatt, XX. Jahrgang. Nr. 39. Leipzig 1899. (Vom Verfasser.) Ob 1136.
10976. *Ibn al-Gawzi*, Abu'l-Farâğ 'Abd ar-Rahmân b. 'Alî, Manşûb 'Omar ibn 'Abd el-'Azîz besprochen und im Auszuge mitgeteilt von Carl Heinrich Becker. (Vom Herausgeber.) De 6224.

XXIV *Vers. der für die Bibliothek der D. M. G. eingeg. Schriften u. z. z.*

10977. *Shall Morocco have a Bible which its millions can understand?* o. O.
u. J. (Von Herrn Prof. Fischer.) Ib 1085.
10978. *Lyall, Sir Alfred C., Asiatic Studies Religious and Social. Vol. I.*
New edition. Second series. 2 voll. London 1899. (Vom Verf.) Ha 115.
10979. *Lehmann, Edvard, Zarathustra. Første Del. København 1899. (Vom*
Verf.) Hb 2850.
10980. *Landberg, G. Graf, Die süd-arabische Expedition der kaiserlichen Aca-*
demie der Wissenschaften in Wien und das Vorgehen des Prof. Dr.
David Heinr. Müller actenmäßig dargestellt. München 1899. (Vom
Verf.) Ob 1175.
10981. *Karabacek, Joseph, Bericht über die philosophisch-historische Classe*
der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Wien 1899. (Von
Herrn Prof. Dr. Streck.) Ni 56.

Protokollarischer Bericht über die am 28. u. 29. Sept. 1899 zu Bremen abgehaltene Allgemeine Versammlung der D. M. G.

Erste Sitzung

Donnerstag, den 28. Sept., Vormittag 9 Uhr.

Vor Beginn des geschäftlichen Teils erhält Prof. Dr. E. d. Sievera (Leipzig) das Wort zu einem längeren Vortrage: „Über hebräische Rhythmik“, an den sich eine Debatte mit Prof. Grimme schließt.

In den darauf folgenden geschäftlichen Verhandlungen der Gesellschaft verliest Prof. Windisch namens des Vorstandes in Kürze den Redaktions- und den Kassenbericht¹⁾.

Walter referiert der Schriftführer der Gesellschaft, Prof. Praetorius, über den Stand der Gesellschaft²⁾ und legt derselbe an Stelle des abwesenden Prof. Fischel den Bibliotheksbericht vor³⁾. Zu dem darin enthaltenen Antrag Fischel: „In Anbetracht der fortdauernden Vermehrung des Bibliotheksbestands vom 1. April 1900 an einen eigenen Bibliotheker mit einem Gehalt von 900 M. anzustellen“, giebt die Versammlung ihre Zustimmung, überlässt aber die genauere Entscheidung und Ausführung dem Vorstände.

Es folgt die Wahl

a) von zwei Kassenrevisoren; gewählt werden die Herren Fell und Grimme.

b) der zu ersetzenden Vorstandsmitglieder. Als Ersatz für den verstorbenen Prof. Socin (Leipzig), sowie für Prof. Zimmermann (Leipzig), dessen Mandat infolge einer Berufung nach Breslau erlischt, werden die zukünftigen Nachfolger beider Herren in Leipzig in Aussicht genommen⁴⁾. Die statutengemäße ausschließenden Vorstandsmitglieder Prof. Reinisch, Nöldeke, Weber, Erman werden wiedergewählt.

Der auf der vorigjährigen Generalversammlung gestellte Antrag E. Meyer: „In § 8 der Statuten die Worte ‚aus derselben Stadt wie der Abwesende‘ zu streichen“, wird angenommen.

Der Schriftführer berichtet bezügl. des im Vorjahre angenommenen Antrags Kautsch: „Die Reichsregierung zu ersuchen, es der D. M. G. ein für alle Mal zu überlassen, bei den Orientalistenkongressen einen offiziellen Redner im Namen der deutschen Regierung zu designieren“, dass der Vorstand im ge-

1) Siehe Beilage D und E. 2) Siehe Beilage B. 3) Siehe Beilage C.

4) Für Prof. Socin tritt Prof. August Fischer, der Ostern 1900 nach Leipzig übersiedelt, in den Geschäftsführenden Vorstand ein.

XXVI Protokollar. Bericht über die Allgem. Versammlung zu Bremen.

nannten Sinne bei der Reichsregierung vorstellig geworden, dass zur Zeit aber noch keine Rückäußerung der Reichsregierung erfolgt sei.

Die Fortsetzung der geschäftlichen Verhandlungen wird auf Freitag, den 29. Sept., Vormittag 9 Uhr angesetzt.

Zweite Sitzung

Freitag, den 29. Sept., Vormittag 9 Uhr.

Prof. Fell erklärt namens der Kassenrevisoren, dass die Revision Michtigkeit der Rechnung ergab. Es wird der Firma Brockhaus Entlastung erteilt.

Als Ort der nächsten Generalversammlung wird vorläufig Halle in Aussicht genommen.

Schluss des geschäftlichen Teils.

Es folgen Vorträge der Herren Fell „Über sabäische Götternamen“ und Grimme „Über Heimat und Kultur der Urseniten“. Beide Vorträge sollen in der ZDMG. zum Abdruck kommen.

Beilage A.

Liste der Teilnehmer an der Allgemeinen Versammlung der D. M. G. am 28. und 29. Sept. 1899 in Bremen.

- | | |
|--------------------------------------|---|
| 1. Prof. Windisch, Leipzig. | *8. Dr. E. Sievers, Leipzig. |
| 2. F. Praetorius, Halle. | *9. P. Hombé, Oberlehrer, Friedberg N/H. |
| *3. Dr. K. Albrecht, Oldenburg. | 10. Prof. B. Liebig, Privatdozent, Breslau. |
| *4. Prof. Brenning, Bremen. | *11. Dr. Heymann. |
| *5. Dr. A. Schullerus, Hermannstadt. | |
| 6. Dr. H. Grimme, Freiburg i/Schw. | |
| 7. Dr. O. Fell, Münster. | |

(* bezeichnet die Herren, welche nicht Mitglieder der D. M. G. sind.)

Beilage B.

Bericht des Schriftführers für 1898/99.

Seit dem vorjährigen Berichte sind der Gesellschaft 16 ordentliche Mitglieder beigetreten (1286—1295), und zwar 2 davon noch für 1898. Dazu eine Bibliothek an Stelle eines ordentlichen Mitgliedes. — Dagegen erklärten 8 Herren ihren Austritt.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihr Ehrenmitglied Herrn F. W. Ustenfeld, sowie die ordentlichen Mitglieder Grünbaum, de Harlez, Heidenheim, Kaufmann, Kiepert, Pertsch, Mart, Schultze, Soein, Steinthal, v. Strauss und Torney.

Der neu zu gründenden Kaiser-Wilhelm-Bibliothek in Posen schenkte die Gesellschaft ihre sämtlichen Veröffentlichungen, soweit dieselben noch vorhanden oder soweit die Anzahl der noch vorhandenen Exemplare nicht eine sehr beschränkte war.

An Druckunterstützungen wurden angesagt Herrn P. Brönne 400 M. für eine Ausgabe des *Kitāb el-mağūr wal-mamūd* des Ibn Wadd, sowie Herrn G. Rat 400 M. für eine Übersetzung des *Mustaṣraf* des al-Idrīsī.

Vom 52. Bande der Zeitschrift wurden abgegeben 470 Exemplare an Mitglieder der Gesellschaft, 60 an gelehrte Gesellschaften und Institute, 180 durch den Buchhandel; zusammen 668 (4 mehr als im Vorjahre). — Der Gesamtabsatz unserer Veröffentlichungen ergab einen Reinertrag von 3296 M. 68 Pf.

Das Fleischorstipendium wurde am 4. März 1890 Herrn C. Brockelmann in Breslau verliehen.

F. Preestorius.

Beilage C.

Bibliotheksbericht für 1898—1899.

Anmer durch die regelmäßigen Fortsetzungen hat sich der Bestand der Bibliothek um 128 Werke (Nr. 10830—10947) vermehrt. Ausgeliehen wurden 406 Bände, 2 Mss., und 4 Münzen an Entleiher. In den Räumen selbst wurde die Bibliothek von auswärtigen Mitgliedern aus Berlin, Jena, Helsingfors und St. Petersburg benutzt. Der Druck des Katalogs ist bis Hogen 11 vorgeschritten. Der Bibliothek steht eine neue grosse Vermehrung bevor. Entsprechend dem Wunsche des verstorbenen Kollegen Soehn hat Frau Prof. Soehn nicht nur die ausserst wertvollen Handschriften ihres Mannes der Gesellschaft zum Geschenk gemacht, sondern auch sämtliche Bücher, die die Bibliothek nicht besitzt, mit einigen testamentarisch bestimmten Ausnahmen, als Geschenk in Aussicht gestellt. Drei Kisten mit Handschriften sind bereits in Halle eingetroffen; die Auswahl der Bücher wird im Laufe des Oktober erfolgen. Frau Prof. Soehn spricht der Vorstand auch hier den herzlichsten Dank aus. Infolge dieses bedeutenden Zuwachses werden die Räume der Bibliothek nach Verhandlungen mit der preussischen Regierung verlegt werden müssen. Auch ist es nicht mehr möglich, die Bibliothek, wie bisher, im Nebensache zu verwalten, sondern es wird ein eigener Bibliothekar angestellt werden müssen. Ein dahin gehender Antrag liegt der Generalversammlung zur Beschlussfassung vor.

R. Fischel.

Antrag.

Die Generalversammlung wolle beschliessen:

- 1) Vom 1. April 1890 ab wird ein eigener Bibliothekar der D. M. G. mit einem Gehalt von 8—200 M. angestellt.
- 2) Die Anstellung des Bibliothekars und der Entwurf für dessen Amtsthätigkeit wird dem geschäftsführenden Vorstände überlassen.
- 3) Der Bibliothekar untersteht dem Mitgliede des geschäftsführenden Vorstandes in Halle, das nicht das Amt des Sekretärs bekleidet. Dasselbe ist verpflichtet, über die ordnungsmässige Verwaltung der Bibliothek zu wachen.

R. Fischel.

ad 1) In der Generalversammlung zu Bonn ist am 16. September 1895 (ZDMG. 47, p. XXVI) beschlossen worden, das Gehalt des Bibliothekars auf 600 M. festzusetzen, 800 M. zahlt die preussische Regierung als Gehalt für einen Bibliothekswart, dessen Stelle mit der des Bibliothekars fortan zu vereinigen ist. Über das Gehalt bis zur Höhe von 900 M. ist also eine Beschlussfassung nicht mehr nötig.

Beilage D, Redaktionsbericht, befindet sich auf S. XXX.

Beilage E.

Extrakt aus d. Rechnung über Einnahme u. Ausgabe bei d. Kasse d. D. M. G. auf d. Jahr 1898.

Einnahmen.

27230	o/k 54	δ	Kassenbestand vom Jahre 1897.
484	o/k 56	δ	auf rückständige Jahresbeiträge d. Mitglieder für d. Jahre 1894/1897.
5851	„ 61	„	Jahresbeiträge von Mitgliedern für das Jahr 1898.
240	„ —	„	Beitrag auf Lebenszeit von einem Mitgliede.
6556	„ 16	„	Beiträge in Summa.
31	o/k 55	δ	auf rückst. Port für direkte Zusage d. „Zeitschrift“ p. Post von Mitgliedern auf d. Jahre 1895/1897.
244	„ —	„	Port für direkte Zusage d. „Zeitschrift“ p. Post von Mitgliedern auf das Jahr 1898.
276	„ 55	„	eingegangene Port in Summa.
171	„ 77	„	Vermögens-Zuwachs des Fleischer-Stipendii 1898, lt. statistenmäßig darüber geführtem besondern Kassabuch und geprüftem Abschluß: 11174 o/k 30 δ Bestand nach der Rechnung pro 1898. 11008 „ 13 „ „ „ 1397. 171 o/k 77 δ
			Zuwachs des Fleischer-Stipendii pro 1898 w. o.
576	„ 65	„	Einnahme von hypothekarisch und zeitweise auf Rechnungsbuch bei der Allgem. Deutschen Credit-Anstalt zu Leipzig angelegten Geldern.

Ausgaben.

4888	o/k 38	δ	für Druck, Lithographie etc. der „Zeitschrift“, Band 53.
777	„ 68	„	für Druck u. Papier an Abbildgen. f. d. K. d. M., Bd. XI, Nr. 1.
53	„ —	„	für Druck und Papier an „Academica“.
5699	o/k 56	δ	Summa der Druckherstellungskosten.
900	„ —	„	Unterstützung orientalischer Druckwerke.
1816	„ 69	„	Honorare für die „Zeitschrift“, Band 52 und frühere Bände, inkl. Korrektur derselben.
401	„ 35	„	Ankauf d. behufs Kapitalisierung weiter eingegangener Beiträge auf Lebenszeit, erworbenen Schuldverschreibung 8%iger Königl. Sachs. Renten-Anleihe Lit. D, Nr. 3670 vom 1. Juli 1876 zu 500 o/k. 4 92,26 δ.
1745	„ —	„	Honorare für Redaktion der „Zeitschrift“, Band 52, sowie für sonstige Geschäftsführung an die Beamten der Gesellschaft und den Rechnungsmontanten.
51	„ —	„	Zeitschriften an Vorstandsmitglieder zum Besuch der Generalversammlung in Jena am 24. Sept. 1898.
214	„ 30	„	für Anschaffungen zur Ergänzung der Bibliothek der Gesellschaft in Halle a/S.
449	„ 55	„	für Port, Frachten etc., inkl. der in Halle gezahlten u. der durch die F. A. Brockhaus'sche Buchhandlung verlegten.

314 " 77 " für Buchbinder-Arbeiten (inkl. solcher für die Bibliothek d. Gesellschaft in Halle 1/3).

Insgesamt: (für Anzeigen, Wechselstempel u. Kursdifferenzen, für Schreib- und Bibliotheks-Materialien, für Verpackungs- und Transport-Kosten von Büchern und Etschüssen, für Vorhaltung und Wäsche von Handtüchern in der Bibliothek und dem Sitzungs-Lokale, für Reinigung, Heizung und Aufwartung in denselben, sowie für sonstige kleine Anschaffungen im Laufe d. J.

1271 Mk. 63 $\frac{1}{2}$ Ausgaben d. Buchh. F. A. Brockhaus, lt. deren Rechn. v. 15./20. Juni 1899,

ab: für Posten, welche in vorstehender Spezifikation verteilt schon mit enthalten sind in der Rechnung bezeichnet sind.

347 " 41 " demnach verbleibende Ausgaben der Buchh. F. A. Brockhaus, inkl. Provision derselben auf den von Publikationen der Gesellschaft im Laufe des Jahres erzielten Absatz etc., lt. Rechnung vom 15./20. Juni 1899.

12172 Mk. 18 $\frac{1}{2}$ Summa.

500 " — " Nominalvertheilung von weiter, beibeh. Kapitalisierung der auf Lebenszeit gezahlten Beiträge, von angekauften Schulverschreibungen 30/jähr. Königl. Sachs. Kassen-Anleihe Lit. D. Nr. 3670, v. 1. Juli 1876. dem Konto „Einkauf“ interimistisch gutgeschrieben, pro 1898 zwölf eingegangener Beiträge, lt. Konto-Buch, Pag. 18.

67 " 10 " zurückgeforderte Ausgaben.
3 " 37 " Lucrum durch Kursdifferenzen und auf eingegang. Wechsel und Checks.

2745 " — " Unterstufungen, als:
1500 Mk. — $\frac{1}{2}$ von der Königl. Preuss. Regierung,
345 " — " (200 fl. rh.) von der Königl. Württembergischen Regierung, u.
900 " — " von der Königl. Sachs. Regierung.

3745 Mk. — $\frac{1}{2}$ w. o.
1271 Mk. 63 $\frac{1}{2}$ durch die von der F. A. Brockhaus'schen Buchh. lt. Rechn. v. 15./20. Juni 1899, gedeckten Ausgaben.
2035 " — " Bezahlung derselben, lt. Rechnung vom 15./20. Juni 1899.

3296 " 69 " —
41432 Mk. 87 $\frac{1}{2}$ Summa. Hiervon ab:
12172 " 18 " Summa der Ausgaben, verbleiben:
29260 Mk. 49 $\frac{1}{2}$ Bestand. (Davon: 13500 Mk. — $\frac{1}{2}$ in hypothek. angelegten Geldern,
11174 " 90 " in dem Vermögen des Fleischer-Stipendii und 4785 " 59 " bear)
29260 Mk. 49 $\frac{1}{2}$ w. o.

Königl. Universitäts-Kassen-Bendant, Rechnungs-Buch Bolts in Halle a. S., ab Moment F. A. Brockhaus in Leipzig, d. Z. Kassier.

Beilage D.

Aus dem Redaktionsbericht.

Erschienen sind, gedruckt auf Kosten der D. M. G.:

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft: Register zu Band XXI—L (von Dr. Paul Schwarz). Leipzig, in Kommission bei F. A. Brockhaus. — Preis 4 M. 50 Pf. (für Mitglieder der D. M. G. 3 M.).

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. XI. Band, Nr. 3. Grundriss einer Lautlehre der Bantusprachen. Nebst Anleitung zur Aufnahme von Bantusprachen. Anhang: Verzeichniss von Bantuwortstämmen. Von Carl Meinhof, Pastor in Zizow. Leipzig 1899, in Kommission bei F. A. Brockhaus. — Preis 8 M. (für Mitglieder der D. M. G. 6 M.). — XI. Band, Nr. 3. Lieder der Libyschen Wüste. Die Quellen und die Texte. Nebst einem Exkurse über die bedeutenderen Beduinenstämme des westlichen Unter-Egypten. Von Martin Hartmann. Leipzig 1899. In Kommission bei F. A. Brockhaus. — Preis 8 M. (für Mitglieder der D. M. G. 6 M.).

E. Windisch.

Personalmeldungen.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. G. beigetreten für 1900:

- 1887 Herr Dr. Paul Brønne, London W., Fopstone Mansions, Earls Court.
 1898 „ Dr. Emil Hebert, Assistent am Archiv des Ung. Nationalmuseums
 in Budapest.
 1899 „ Dr. Nathaniel Schmidt, Professor, Cornell University Ithaca, New-
 York, U.-S.-A.
 1900 „ Stud. orient. Přemysl Hájek in Berlin N. W., Marienstr. 7.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die ordentlichen Mitglieder:

Herrn Dr. J. P. Six in Amsterdam.

„ Dr. J. B. v. Weiss in Graz.

Ihren Austritt erklärten die Herren Dr. Auerbach ■ Halberstadt, Herr
 Dr. Carl Cappeller, Professor a. d. Univ. in Jena und Herr Dr. Erich
 Schmidt in Bromberg.

Verzeichnis der vom 1. November 1899 bis 25. Januar 1900 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Ae 50. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1899. Heft 8. Göttingen 1899.
2. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. VIII. Fasc. 7^a—8^a. Roma 1899.
3. Zu Ae 65. 40. Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg. V. Série. Tome VIII. No. 5. Tome IX. No. 1—5. Tome X. No. 1—4. St. Petersburg 1897. 1898. 1899.
4. Zu Ae 185. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1899. Bd. II. Heft I. München 1899.
5. Zu Af 116. Musée, Le, et la Revue des Religions. Études historiques, ethnologiques et religieuses. Tome XVIII et III. — No. 3. 4. Septembre. Décembre 1899. Louvain.
6. Zu Af 124. Proceedings of the American Philosophical Society held at Philadelphia for promoting useful knowledge. Vol. XXXVIII. No. 159. Philadelphia 1899.
7. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XVIII. — Fasc. IV. Bruxelles 1899.
8. Zu Bb 608. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Zesde Volgreeks. — Zevende Deel. (Deel LI der geheele Reeks.) Eerste Aflevering. 's Gravenhage 1900.
9. Zu Bb 750. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. October, 1899. London.
10. Zu Bb 765. Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society. New Series, Vol. XXX. Shanghai 1898.
11. Zu Bb 780. Journal Asiatique . . . publié par la Société Asiatique. Neuvième Série. Tome XIV. No. 2. — Septembre—Octobre 1899. Paris.
12. Zu Bb 818. al-Mašriq. Al-Mašriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-Lettres-Arts. [II], 21. 22. 23. 24. [III], No. 1. Baitūt 1899. 1900.
13. Zu Bb 901. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XLI. Aflevering 5. 6. Batavia / 's Hage 1899.
14. Zu Bb 901d. Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, Deel XXXVII. Aflevering 3. Batavia 1899.
15. Zu Bb 905. 40. T'oung-pao. Archives pour servir à l'étude de l'histoire, des langues, de la géographie et de l'ethnographie de l'Asie orientale. Rédigées par Gustave Schlegel et Henri Cordier. Vol. X. No. 5. Laide 1899.

16. Zu Bb 980. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Dreihundfünfzigster Band. III. Heft. Register zu Band XLI—L. Leipzig 1899.
17. Zu Bb 945. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes. XIII. Band. — 2. 3. Heft. Wien 1899.
18. Zu Bb 1250. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. XI. Band. No. 2 [Methhof, Carl, Grundriss einer Lautlehre der Bantusprachen]. No. 3 [Hartmann, Martin, Lieder der Libyschen Wüste]. Leipzig 1899.
19. Zu Bb 1200, a, 85. [al-Maqdisi] *Almasud-taqdisim fi ma'rifati-l-aqālim* known as al-Maqaddisi. Translated from the Arabic and edited by G. S. A. Ranking and R. F. Asco. Vol. I. Fasc. II. Calcutta 1899. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 953.]
20. Zu Bb 1200, a, 180. *Gaṅgeśa Upādhyāya, Tattva-Olūkamañi*, Edited by Pandit Kāmākhya-Nāth Tarka-Vāgīśa. Part IV. Vol. II. Fasc. IX. Calcutta 1899. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 955.]
21. Zu Bb 1200, a, 470. 4^o. Mallik Muhammad Jaisi, *The Padma-kāvya*. Edited, with a Commentary, Translation, and Critical Notes, by G. A. Grierson and Sudhākara Dvivedi. Fasciculus III. Calcutta 1899. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 951.]
22. Zu Bb 1200, a, 500. *Merutuṅga Ācārya, The Prabandhasintāmañi or Wishingstone of Narratives*. Translated from the original Sanskrit by C. H. Tawney. Fasciculus I. Calcutta 1899. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 951.]
23. Zu Bb 1200, a, 800. *Saṁhitā, The, of the Black Yajur Veda, with the Commentary of Mādhava Ācārya*. Edited by Pandit Satya Vrata Sāmaśrami. Fasciculus XLV. Calcutta 1899 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 953.]
24. Zu Bb 1200, t, 160. *Sher-Phyin* Being a Tibetan Translation of the *Ḫaṣṭaśaṣṭika Prajñā Pāramitā*. Edited by *Pratīpacandra Ḫapa*. Volume III. Fasciculus V. Calcutta 1899 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 954.]
25. Zu Bb 1242. *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft*. 1899. 3. 4. Jahrgang. [Niebuhr, Carl, Einflüsse orientalischer Politik auf Griechenland im 3. und 4. Jahrhundert.] Berlin.
26. Zu Bb 1243. *Orient, Der alte, Gemeinverständliche Darstellungen*, herausgegeben von der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1. Jahrgang. Heft 3. [Jeremias, Alfred, Hölle und Paradies bei den Babyloniern.] Leipzig 1900.
27. Zu Bb 1248. 4^o. *Pubblicazioni scientifiche del R. Istituto Orientale in Napoli*. Tome III. II "Fatha Nagari" o "Legislazione del re" codice ecclesiastico e civile di Abissinia tradotto e annotato da Ignazio Guidi. Roma 1899.
28. Zu Bb 1250. 4^o. *Publications de l'École des Langues Orientales Vivantes*. IV^e Série. Vol. XVI. *Abū Zaid Ahmad b. Saḥl al-Baḥrī, Le Livre de la Création et de l'Histoire publié et traduit d'après le Manuscrit de Constantinople par Cl. Huart*. Tome I. [Ohne Serien- und Bandbezeichnung]. Bonet, Jean, Dictionnaire Annamite-Français. Tome premier A—M. Paris 1899.
29. Zu Bb 1240. 2^o. *Survey, Linguistic, of India. Specimen Translations in the Languages of the North-Western Frontier collected and edited by G. A. Grierson. — Indo-Aryan Family. Eastern Group. Specimens of the Bengali Language. Compiled and edited by G. A. Grierson*. Calcutta 1899.

30. Zu Ca 9. Sphinx. Revue critique embrassant le domaine entier de l'Égyptologie publié... par Karl Piehl. Vol. III. — Fasc. II, III. Upsala, Leipzig, London, Paris o. J.
31. Zu Ca 15. 4^o. Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Alterthumskunde. Herausgegeben von A. Erman und G. Steindorff. Band XXXVII. Erstes Heft. Leipzig 1899.
32. Zu De 7112. 2^o. [Ibn Sīnā]. Traité mystique d'Abou Ali el-Husain b. Abdallāh b. Sīnā ou d'Avicenne. IVième Fascicule. Traité sur le destin. Texte Arabe accompagné de l'explication en français par A. F. Mehren. Leyde 1899.
33. Zu De 10885. Sibawaihi's Buch über die Grammatik.... Übersetzt und erklärt... von G. Jahn, 27. Lieferung des ganzen Werks. II. Band. Lief. 19. Berlin 1899.
34. Zu Eb 185. 4^o. Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Library of the India Office. Part VI. Sanskrit Literature: B. Poetical Literature. I. Epic Literature, II. Panranik Literature. Edited by Julius Eggeling. London 1899.
35. Zu Eb 590. 4^o. Hrishikōśa Śāstrī and Śiva Chandra Guī, A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Library of the Calcutta Sanskrit College. No. 11. Calcutta 1899.
36. Zu Eb 685. Peterson, P., A Sixth Report of Operations in Search of Sanscrit Mss. in the Bombay Circle. April 1895—March 1898. Bombay 1899.
37. Zu Eb 8719. Vidyodayaḥ. The Sanskrit Critical Journal of the Oriental Nobility Institute Woking-England. Vol. XXVIII. 1899. No. 4—9.
38. Zu Eb 4435. 4^o. Jātaka, The, or Stories of the Buddha's former Births. Translated from the Pālī by Various Hands under the editorship of E. B. Cowell. Vol. III. Translated by R. T. Francis and R. A. Neil. Cambridge 1897.
39. Zu Ho 60. 4^o. Grundriss der iranischen Philologie. Band I, Abteil. 2, Lieferung 8. Strassburg 1897.
40. Zu Ed 1227. 4^o. Ararat. 1899, 9. Waterlapat 1899.
41. Zu Ed 1365. 4^o. Hande amsooy. 1899, 11, 12. 1900, 1. Wismna.
42. Zu Eg 880. 4^o. Χρονικά, Βυζαντινά. Τόμος εντος. Τεύχος α' καὶ β'. Συντηροεργεῖα 1899.
43. Zu Fa 2288. 4^o. Radloff, W., Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte. Lieferung 11. St.-Petersbourg 1898.
44. Zu Fa 3840. 4^o. Inschriften, Die alttürkischen, der Mongolen. Von W. Radloff. 2. Folge. St.-Petersbourg 1899.
45. Zu Fa 4180. Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme, herausgegeben von W. Radloff. VIII. Theil. Mundarten der Osmanen, gesammelt und übersetzt von Ignaz Künos. St. Petersburg 1899.
46. Zu Fg 100. Transactions of the Asiatic Society of Japan. Vol. XXV. XXVI. XXVII. Part II. Yokohama 1897, 1898, 1899.
47. Zu Fi 80. СБОРНИКЪ МАРТИРОЛОВЪ ДЛЪ ОУМНОСІА МІСТНОСТЕЙ И ПЛЕМЕНЪ КАЗКАЗА. Выпускъ II—V, VIII. Ташкентъ 1882—1886. 1888. (Von Herrn Oberrbibliothekar Dr. Krausberg.)
48. Zu Ia 2890. Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. Vol. XXI. Part 7. [London] 1899.

49. Zu Mb 188. 4^o. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 196. November. 197. December. 1899. Nr. 1. Jänner 1900 nebst Beilage: *Friedrich, A.*, Chronologisches Verzeichnis der römischen Kaiser und Kaiserinnen der Cäsaren und Tyrannen (71 v. Chr. bis 476 n. Chr.). Nebst kurzer Angabe der von ihnen vorhandenen Münzarten.
50. Zu Na 925. *Revue archéologique*. Troisième Série. — Tome XXXV. Septembre—Octobre 1899. Paris 1899.
51. Zu Nf 841. 2^o. Progress Report, Annual, of the Archaeological Survey Circle, North-Western Provinces and Oudh. For the year ending 30th June 1899. [Naini Tal 1899.]
52. Zu Nf 452. 2^o. Survey, Archaeological, of India. (New Imperial Series.) Volume XVIII, Part III. IV. The Moghul Architecture of Fathpur-Sikri. Allahabad 1897. 1898.
53. Zu Oa 25. * *Bulletin de la Société de Géographie*. Septième Série. — Tome XX. 3e. 4^e Trimestre 1899. Paris 1899.
54. Zu Oa 26. *Comptes rendus des séances (de la) Société de Géographie*. 1899. No. 7. Paris.
55. Zu Oa 42. *Извѣстія Императорскаго Русскаго Географическаго Общества*. Том XXXV. 1899. Выпуск IV [und] Приложение. С.-Петербург 1899.
56. Zu Oa 151. *Journal, The Geographical*, 1899. Vol. XIV. No. 5. 2. 1899. Vol. XV. No. 1. 1900.
57. Zu Oa 255. *Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*. Band XXVI. — 1899. — No. 7. 8. u. 9. 10. Berlin 1899.
58. Zu Oa 260. *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*. Band XXXIV. — 1899 — No. 3. 4. Berlin 1899.
59. Zu Ob 9845. 4^o. *Lijk, P. A. van der*, Encyclopaedia van Nederlandsch-Indië. Afd. 20. 's Gravenhage-Londen.
60. Zu P 150. 4^o. *Journal, The, of the College of Science, Imperial University of Tôkyô, Japan*. Vol. XI, Part III. Tôkyô, Japan. 1899.

II. Anders Werke.

10982. *Semâl, Kâzîk* Jâfîer. Konstantinopel 1898. Fa 8016.
10983. *Kemâl, Helmat* oder Silistria. Schauspiel . . . Aus dem Türkischen übersetzt und herausgegeben von Leopold *Pekotsch*. Wien 1897. (Von Herrn Dr. G. Jacob.) Fa 2844.
10984. *Deussen, Paul*, Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen. 1. Band, 1. Abteilung: Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishads. Leipzig 1894. L 40.
10985. *Maqlû, Die assyrische Beschwörungsserie*, nach den Originalen im British Museum herausgegeben von Kurt L. *Reisner*. Leipzig 1895. Db 528. 4^o.
10986. *Hammurabi, The Letters and Inscriptions of*. The original Babylonian Texts, edited . . . with English Translations . . . by L. W. *King*. Vol. I. Introduction and the Babylonian Texts. London 1898. (Vom Verleger.) Db 442.
10987. *Ecclesiastions, The original Hebrew of a Portion of*, together with the early Versions and an English Translation . . . edited by A. E. *Cowley* and Ad. *Nambauer*. With 2 Facsimiles. Oxford 1897. Ib 648. 4^o.

10988. *Foy, Karl, Der Perikampus bei den Osmanen.* Aus: Mittheilungen aus dem Seminar für orientalische Sprachen. 1898. Westasiatische Studien. Berlin 1898. (Von Herrn Prof. Fischer.) Fa 3302.
10989. *Vellen, Carl, Kikani, die Sprache der Wakani in Deutsch-Ostafrika.* [Diss.] Berlin 1899. (Von Herrn Prof. Fischer.) Pd 660.
10990. *Sahjū b. 'Abd al-Muṣṣī az-Zawāwī, Kitāb al-fuṣūl.* Kap. I—II. Af Erik Sjögren. [Diss.] Leipzig 1899. De 5621.
10991. *Lectionary, The Palestinian Syriac, of the Gospels re-edited from two Sinai Mss. . . by Agnes Smith Lewis and Margaret Dunlop Gibson* London 1899. Ib 1669. 4°.
10992. *Schnab, Moïse, Vocabulaire de l'angéologie d'après les manuscrits hébreux de la Bibliothèque Nationale.* Paris 1897. Ha 258. 4°.
10993. *Schölgl, Nivardus, De re metrica veterum Hebraeorum disputatio.* Vindobonae 1899. Dh 1843. 4°.
10994. *Hosea, Profsten, Öfversättning och Uttläggning.* Akademisk Afhandling . . . af J. Johansson. Upsala 1899. Io 837.
10995. *Ibn Sa'īds Geschichte der Ijāsiden und susstänische Biographien nach dem Originaltext des Kitāb al-maḡrib und anderen Quellen dargestellt, mit einem Auszug aus al-Kindī's Ta'rīḫ Miṣr von Knut L. Tallqvist.* Helsingfors 1899. De 7025. 4°.
10996. *Baynes, Herbert, The Idea of God and the Moral Sense in the Light of Language.* London 1898. (Vom Verfasser.) Ha 12.
10997. *Margoliouth, G., Descriptive List of Syriac and Karshuni Mss. in the British Museum acquired since 1873.* London 1899. Da 182.
10998. *Burdach, Konrad, Goethes West-östlicher Divan.* [RA, aus dem Goethe-Jahrbuch.] 17. Band. Weimar 1898. (Vom Verfasser.) Ef 438.
10999. *Huot, Cl., Grammaire élémentaire de la langue Persane.* Paris 1899. (Vom Verfasser.) Ec 1488.
11000. *Niemä, A. B., Kalevalan kokoonpano. I. Runokokous Väinämöisenä. Akatemiallisen väitöskirja kirjottanut.* Helsingissä 1899. Fa 330.
11001. *Rasmi Ahmad, Devlet-i-aliye ğanybyadan Prusja krajy moḡbar Bihük Frederik nezdine sefir ta'jyn kilynmuyş olan . . . Giridi — — Efendiali asyrlarynda tehadidli etmiş olan Rusja seferi ve-sayr veka'yi-i-mühimmeje ve-Avropa devletlerinin reviş politykalarıny müteasamyn Hükzat al-Fihār nam taryhcesidir.* Der-i-seadet 1286. Fa 2979.
11002. *Fawzid al-muta'allim, kyraet ğirameje mahāsudur.* Dar-i-seadet 1311. Fa 2704.
11003. *Hikāja ğahar derviş, Farysydan terkame olunnāşdur.* Miterġani . . . M. Seljid. Fa 2789.
11004. *Rifai, M., Tuhaf hikajaje.* Istanbul 1311. Fa 2981.
11005. *Muhammad Saif, Tahkyra mukabele jahod Ğinġet setr olunnāmu.* Kostantynyje 1308. Fa 2900.
11006. *Muhammad Hikā, İki alfabē ğanzār.* Dram . . . Dar-i-seadet 1301. Fa 2893.
11007. *Mainwaring, G. B., Dictionary of the Lepcha-Language revised and completed by Albert Grünwedel.* Berlin 1898. Ef 1861. 4°.
11008. *Notes du onzième Congrès International des Orientalistes.* Paris 1897. 1.—7. Section. 5 voll. Paris 1898. 1899. Bb 990.
11009. *Frkl, Karl, Dictionnaire du Papyrus Harris. No. 1.* Vienne 1888. Ca 170.

11010. *Χιτζι, Φ. Θ.*, Μελέται Ουλαγγι νεβαρετις ταις απ Ιαγερ. Ιεραρχοιδα ο. J. Fz 2672.
11011. *Dussal, Rubens*, La littérature syriaque. [Anciennes littératures chrétiennes II.] Paris 1899. De 1128.
11012. *Thalasse, Adolphe*, Molière en Turquie. Étude sur le théâtre de Karagheus. Paris 1888. Fz 2840. 4^o.
11013. [Yajñavalkya.] Yajñavalkyasmṛiti or the Institutes of Yajñavalkya with the Commentary: Mītksharī of Vijnāneshvara. By the late *Bayru Shastri Moghe*. Third edition. Bombay 1892. Eb 3933.
11014. Каталогъ Русскихъ книгъ Библиотекъ Императорскаго С.-Петербургскаго Университета. Томъ I. С.-Петербургъ 1897. (Von Herrn Dr. Kreisberg.) Ab 243. 4^o.
11015. *Müller, F. W. K.*, Beschreibung einer von G. Meissner zusammengestellten Batak-Sammlung. [Veröffentlichungen aus dem Königl. Museum für Völkerkunde, III. Band. 1./2. Heft.] Berlin 1895. Oc 9232. 2^o.
11016. *Stein, M. A.*, Notes on the Monetary System of Ancient Kashmir. Reprinted from the „Numismata Chronicle“. Third Series, Vol. XIX, Pages 125—174. London 1899. Mb 1016.
11017. *Schack-Schackenburg, H.*, Aegyptologische Studien. 1. und 2. Heft. Leipzig 1898/99. Ca 420. 4^o.
11018. VI. Jahresbericht der Israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1898/99. Voren geht: *Büchler, Adolf*, Die Tobladen und die Onladen im II. Makkabäerbuche und in der verwandten jüdisch-hellenistischen Litteratur. Wien 1898. Ab 12.
11019. Urkunden, Aegyptische, aus den Königl. Museen zu Berlin, herausgegeben von der Generalverwaltung. Koptische und arabische Urkunden. 1. Band. 1. Heft. Berlin 1895. — Arabische Urkunden. 1. Band. 1. Heft. Berlin 1896. Ab 100. 2^o.
11020. Catalogue Hbr. Bibl. Univers. Petropol. I. VI X. o. O. u. J. (Von Herrn Dr. Kreisberg.) Ab 152. 4^o.
11021. *Foucher, M. A.*, Catalogue des peintures Népalaises et Tibétaines de la Collection B.-H. Hodgson à la Bibliothèque de l'Institut de France. Extrait des Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres 1^{re} Série, Tome XI, 1^{re} Partie. Paris 1897. Qb 620. 4^o.
11022. *Hartmann, A.*, Repertorium op de Literatuur betreffende de Nederlandsche Koloniën, voor zover zij verspreid is in Tijdschriften en Mengelwerken. I. Oost-Indië. 1860—1893. Met een alphabetisch Zaak- en Plaats-Register. 's Gravenhage 1893. Oa 322.
11023. *Valentin, Oscar*, Skuggeryggnar. En Religionsstudie. I. Prolegomena till den indiskt ortodoxa Filosofien. Stockholm [1899]. L 580.
11024. *Lévi, Sylvain*, La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas. Paris 1898. [Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses. Onzième volume.] Hb 2370.
11025. Каталогъ книгъ, отпечатанныхъ въ Типографіи Императорскаго Казанскаго Университета съ 1896 по 1898 годъ. [Kazan 1899.] (Von Herrn Dr. Kreisberg.) Bb 36.
11026. *Alderts, Otto*, Osteoplastik den mongolischen Chirurgen schon vor 500 Jahren bekannt? [Sä. aus dem Archiv für klin. Chirurgie, 60. Bd. Heft 4.] (Vom Verfasser.) o. O. u. J. F 20.
11027. *Kalila wa-Dimna* . . . naqqabahu . . . *Ḥatib al-Sam'ī*. Bairūt 1893. De 7794.

11028. *Kunja Vihāri Nyāyabhāṣya*, Catalogue of Printed Books and Manuscripts in Sanskrit belonging to the Oriental Library of the Asiatic Society of Bengal. Compiled by Paṇḍit Kunja Vihāri Nyāyabhāṣya under the supervision of Mahāmahopādhyāya Haraprasād Śāstrī. Fasciculus I. Calcutta 1899. Eb 465. 4°.
11029. Описокъ книгъ, приобретенныхъ Библиотекою Императорскаго С.-Петербургскаго Университета въ 1899 году. No. 1. Съ 1 Января по 30 Июня. С.-Петербургъ 1899. (Von Herrn Dr. Kreisberg.) Ab 380.
11030. Каталогъ Факультета восточныхъ языковъ Императорскаго С.-Петербургскаго Университета. No. 1. 2. С.-Петербургъ 1899. (Dgl.) Bb 1225. 4°.
11031. *Führer, A.*, Monograph on Buddha Sakyamuni's Birth-Place in the Nepalese Tarai. Archaeological Survey of Northern India, Vol. VI. Allahabad 1897. Ob 2075. 4°.
11032. *Barthauer, Wilhelm*, Optimismus und Pessimismus im Buche Koheleth. [Diss.] Halle a. S. 1900. (Von Herrn Dr. G. Jacob.) Ic 1683.
11033. [Socin.] *Kautsch, E., A. Socin f.* [S.A. aus der Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. XXII.] (Vom Verf.) Nk 830.
11034. XI^{me} Congrès International des Orientalistes. Bulletins. N. 1—23 Bb 391.
11035. *Dikmann, August*, Grammatik der Ethiopischen Sprache. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage von Carl Seold. Leipzig 1899. Dg 1609.
11036. *Brody, Heinrich*, Studien zu den Dichtungen Jehuda ha-Levi's. I. Über die Metra der Versgedichte. Berlin 1895. Db 5214.
11037. *Kluger, Hermann*, Ueber Genesis und Composition der Halaeba-Sammlung Édajot Breslau 1895. (Vom Verleger.) Dh 1920.
11038. [Causa causarum.] Das Buch von der Erkenntnis der Wahrheit oder die Ursache aller Ursachen. Aus dem syrischen Granitext ins Deutsche übersetzt von Karl Kayser. Strassburg 1898. De 1816.
11039. *Bauer, Leonhard*, Lehrbuch zur praktischen Erlernung der arabischen Sprache. Nebst: Schlüssel Jerusalem 1897. 1896. De 272.
11040. Magic and Sorcery, Babylonian, being "The Prayers of the Lifting of the Hand" . . . by Leonard W. King. London 1896. Db 628.
11041. *Zachariah of Mitylene*, The Syriac Chronicle translated into English by F. I. Hamilton and E. W. Brooks. London 1899. De 2715.
11042. *Mahler, Edu*, Az egyptomi nyelv alapjai. Budapest 1899. Ca 130.
11043. *Klugmann, N.*, Vergleichende Studien zur Stellung der Fran im Altertum. 1. Band: Die Fran im Talmud. Wien 1898. Oc 177.
11044. Encyclopaedia Biblica. A Dictionary of the Bible edited by T. K. Cheyne and I. Sutherland Black. Part I (A—D). London 1899. Ia 173. 4°.
11045. *Lindberg, O. E.*, Vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen. I. Lautlehre. A. Konsonantismus. [Göteborgs Högskolas Årsskrift 1897. VI.] Göteborg 1897. Da 126.
11046. Inscriptions Mandaites des coupes de Khouabir. Texte traduction ■ commentaire philologique avec quatre appendices et un glossaire par H. Pognon. 1. Partie. Paris 1898. De 1040.
11047. *Kraugel, Johann*, Das Hausgärt in der Misch. 1. Teil. Frankfurt a. M. Dh 1984.

11048. *Grunwald, M.*, Die Eigennamen des Alten Testaments in ihrer Bedeutung für die Kenntnis des hebräischen Volksglaubens. Breslau 1895. Hb 1274.
- 11049. [Bar Ebbaryk.] Die Schollen des Gregorius Abulfaragius Bar Hebraeus zum Buche Ezechiel nach vier Handschriften des Herreum mysteriorum mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Raphael Gugenheimer. Berlin 1894. De 1769.
11050. *Feilchenfeld, Wolf*, Die jüdischen Gegner der Heimkehr und des Tempelbaus unter Cyrus. Eine exegetische Studie über Jesaja, Kap. 48 u. 49. Frankfurt a. M. [1890]. Io 708.
11051. *Maassorah*, Die, der östlichen und westlichen Syrer in ihren Angaben zum Propheten Jesaja . . . herausgegeben und bearbeitet von Gustav Dietrich. London 1898. Ib 1496.
11052. *Outland, W.*, Die altindischen Todten- und Bestattungsgewbräuche mit Benutzung handschriftlicher Quellen dargestellt. Amsterdam 1896. [= Verhandlungen der Koninklijke Akademie der Wetenschappen ■ Amsterdam. Afdeling Letterkunde. Deel I. No. 6.] Hb 2217. 40.
11053. *Abou, Louis*, Les lapidaires indiens. Paris 1890. [= Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes. Sciences philologiques et historiques. Cent-onzième fascicule.] Eb 4196.
11054. [Kost.] *Weiss, O.*, Der Orientalist Dr. Reinhold Kost, sein Leben und sein Streben. Leipzig 1897. Nk 736.
11055. *Bessarione. Pubblicazioni periodica ■ studi orientali.* nn. 37—38. 39—40. Roma 1890. Hb 606.
11056. *Norden, Walter*, der vierte Kreuzzug im Rahmen der Beziehungen des Abendlandes zu Byzanz. Berlin 1898. Nh 680.
11057. *Sarre, Fr.*, Transkaukasien [—] Persien — Mesopotamien — Transkaspien. — Land und Leute — ■ photographische Aufnahmen und Uebersichtskarte einer in den Jahren 1897/1898 unternommenen Reise. Berlin 1899. Ob 1891.
11058. *Oppenheim, Max Freiherr von*, Vom Mittelmeer zum Persischen Golf durch den Harün, die syrische Wüste und Mesopotamien. Erster Band. Berlin 1899. Ob 1450.
11059. *Galterii Cancellarii Bella Antiochena.* Mit Erläuterungen und einem Anhang herausgegeben von Heinrich Hagenmeyer. Innsbruck 1896. Eg 1061.
11060. [Μακρυόριον.] Греческій текстъ житія святаго двукъ аморійскихъ мученикомъ . . . издавъ А. Вахмистъ. С.-Петербургъ 1896. [= Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg. VIII^e Série. Classe historico-philologique. Volume III. No. 3.] Eg 587. 40.
11061. *Castrias, Le Comte Henry de*, L'Islam. Impressions et études. Paris 1896. Hb 662.
11062. *Templer, Bernhard*, Die Unsterblichkeitslehre (Psychologie, Messianologie und Eschatologie) bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters. Leipzig und Wien 1896. Hb 1540.

Verzeichnis der Mitglieder der Deutschen Morgen- ländischen Gesellschaft im Jahr 1899.

I.

Ehrenmitglieder¹⁾.

Herr Dr. Theodor Aufrecht, Professor a. d. Universität Bonn, Baumschuler
Allée ■ (87).

- Dr. R. G. Bhandarkar, Prof. am Deccan College, in Poona in Indien (63).
- Dr. O. von Böhtlingk Exe. kaiserl. russ. Geheimer Rath, der kaiserl.
Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg Ehrenmitglied mit
Sitz und Stimme, in Leipzig-R., Hospitalstr. 25, II (35).
- Dr. Edw. Hyles Cowell, Prof. des Sanskrit an der Universität zu Cam-
bridge, Engl., 10 Serape Terrace (60).
- Dr. V. Fausbøll, Prof. an der Universität zu Kopenhagen (61).
- Dr. M. J. de Goeje, Interpres legati Warneriani u. Prof. an d. Universität
in Leiden, Vlist 15 (43).
- Dr. Ignazio Guidi, Professor in Rom, via Botteghe oscure 24 (68).
- Dr. H. Kern, Professor an der Universität in Leiden (57).
- Dr. Ludolf Krehl, Geh. Hofrath, Prof. an der Univ. in Leipzig, An der
I. Bürgerschule 4 (65).

Sir Alfred C. Lyall, K. O. B. etc. Member of Council, in London SW India
Office (53).

Herr Dr. F. Max Müller, Right Honourable, Professor an der Univ. in Oxford,
Norham Gardens 7 (27).

- Dr. Theod. Nöldeke, Prof. an der Univers. in Strassburg i/Els., Kalbs-
gasse 16 (64).
- Dr. Julius Oppert, Membre de l'Institut, Prof. am Collège de France,
à Paris, rue de Sfax 2 (55).
- Dr. Wilhelm Radloff Excellenz, Wirkl. Staatsrath, Mitglied der k. Akad.
der Wissenschaften in St. Petersburg (66).
- Dr. S. L. Reinisch, Prof. a. d. Univ. in Wien VIII, Feldgasse 6 (66).
- Dr. Em. Senart, Membre de l'Institut à Paris, rue François Ier 18 (56).
- Dr. F. von Spiegel, Geh. Rath u. Prof. in München, Königinstr. 49, I (51).
- Dr. Whitley Stokes, früher Law-member of the Council of the Governor
General of India, jetzt in London SW, Grenville Place 15 (24).
- Dr. Wilh. Thomsen, Prof. an der Universität in Kopenhagen, V, Gamle
Kongevei 150 (62).
- Graf Molchior de Vogtë, Membre de l'Institut à Paris, 2 rue Fabert (28).
- Dr. Albrecht Weber, Prof. an der Univ. in Berlin SW, Ritterstr. 56 (54).
- Dr. H. F. Wüstenfeld, Geheimer Regierungsrath und Professor in
Hannover, Brühlstr. 6 (49) (t).

II.

Correspondierende Mitglieder.

Herr Lieutenant-Colonel Sir R. Lambert Playfair, 18, Queens Gardens
in St. Andrews, Grafsch. Fife (Scotland) (41).

- Dr. Edward E. Salisbury, Prof. in New Haven, Conn., U. S. A. (32).

¹⁾ Die in Parenthese beigesezte Zahl ist die fortlaufende Nummer und
bezieht sich auf die Reihenfolge, in der die betreffenden Herren zu Ehren-
resp. correspondierenden Mitgliedern proclamirt worden sind.

III.

Ordentliche Mitglieder¹⁾.

- Herr Dr. W. Ahlwardt, Geh. Regierungsrath, Prof. d. morgenl. Spr. in Greifswald, Brüggestr. 28 (578).
- Dr. Herman Almkvist, Prof. der semit. Sprachen an der Universität in Upsala (1084).
 - Dr. C. F. Andreas in Schmargendorf bei Berlin, Heiligendammstrasse 7 (1134).
 - Dr. Theodor Arndt, Prediger an St. Petri in Berlin C, Friedrichsgracht 55 (1078).
 - Dr. Carl von Arnhard in Konstanz in Baden (990).
 - Dr. Siegmund Auerbach, Rabbiner in Halberstadt (597).
 - Dr. Wilhelm Bachner, Prof. an der Landes-Rabbinerschule in Budapest VII, Elisabethring 28 (904).
 - Joh. Baensch-Drugulin, Buchhändler und Buchdruckereibesitzer in Leipzig, Königstr. 10 (1291).
 - Lic. Dr. B. Baentsch, Professor an der Universität in Jena, Lichtenhalmerstr. 8 (1291).
 - Dr. Friedrich Baethgen, Consistorialrath, Professor an der Universität an Berlin in Dönhofsstr. 68 (961).
 - Willy Baug, Professor an der Univ. in Löwen (1145).
 - Dr. Otto Bardenhewer, Prof. d. newest. Exegese a. d. Univ. in München, Sigmundstr. 1 (809).
 - Dr. Jacob Barth, Prof. a. d. Univ. in Berlin N, Weissburgerstr. 6 (885).
 - Wilh. Barthold, Professor an der Universität in St. Petersburg, Wassill Ostrow, 10te Linie 15¹, Quart. 50 (1232).
 - Dr. Christian Bartholomae, Professor an der Universität in Gießen, Asterweg 84 (955).
 - René Basset, Directeur de l'École supérieure des Lettres d'Alger, Correspondent de l'Institut, in L'Alma (Alger-Mustapha), Rue Michelet 77 (997).
 - Dr. A. Bastian, Geh. Regierungsrath, Director des Museums für Völkerkunde und Professor an der Universität in Berlin SW., Königsgrätzerstr. 130 (800).
 - Dr. Wolf Graf von Baudissin, Prof. an d. Univ. in Marburg i/H., Universitätsstr. 13 (704).
 - Dr. A. Baumgartner, Professor a. d. Univers. in Basel, am Schänzlein bei St. Jakob (1038).
 - Dr. Ant. J. Baumgartner, Prof. à l'École de Théologie in Genf, Saint-Jean-la-Tour (1098).
 - Dr. Anton Baumstark, Privatdocent a. d. Univ. in Heidelberg Anlage 55 (1171) u. Z. in Rom.
 - Dr. phil. C. H. Becker in Gelnhausen, Villa am goldenen Farn (1261).
 - Lic. Dr. phil. Georg Beer, Privatdocent a. d. Universität in Halle a. S., Karlsru. 18 (1268).
 - Dr. G. Nehrmann, Senior und Hauptpastor in Hamburg, Kralenkamp 8 (798).
 - Dr. Waldemar Belck in Frankfurt a. M., Wöhlerstr. 18 (1242).

1) Die in Parenthese beigesezte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Eintritts in die Gesellschaft geordnete Liste Bd. II, S. 505 ff., welche bei der Anmeldung der neu eintretenden Mitglieder in den Nachrichten fortgeführt wird.

Herr Lds. Dr. Immanuel G. A. Bensingcr, Privatdoc. a. d. Univers. zu Berlin, in Friedenan bei Berlin, Beckerstr. 11 (1117).

- Dr. Max van Berchem, Privatdocent an der Universität in Genf, auf Chateau de Craus, près Cologny, Canton de Vaud, Schweiz (1055).
- Dr. Kurt Berghold, Dresden A., Borkhardstr. 12 (1292).
- Aug. Bernus, Professor in Lausanne (785).
- A. A. Boyan, M. A., Professor in Cambridge, England (1172).
- Dr. Carl Bezold, Prof. a. d. Univ. in Heidelberg, Brückenstr. 45 (240).
- Dr. A. Bezzenberger, Professor an der Universität in Königsberg i/Pr., Besselstr. 8 (801).
- Dr. Gust. Bickell, Prof. a. d. Univ. in Wien VIII, Alserstr. 25, 2. Stiege, I. Stock (573).
- Christoph Reichsfür. v. Biedermann, Räcknitz b. Dresden (1259).
- Dr. Th. Bloch, Indian Museum, in Calcutta (1194).
- Dr. Maurice Bloomfield, Prof. a. d. Johns Hopkins University in Baltimore, Md., U. S. A. (999).
- Dr. Louis Blumenthal, Rabbiner in Danzig, Hall. Geistgasse 94 I (1142).
- Dr. Alfr. Boissier in Le Rivage près Chambésy (Suisse) (1222).
- A. Bourguin, jetziger Aufenthalt unbekannt (1008).
- Dr. Edw. Brandes in Kopenhagen, Kronprinzessengade, 50 (764).
- Dr. Oscar Braun, Professor in Würzburg, Sanderring 6, III (1176).
- James Henry Breasted, Prof. in Chicago, 515-62nd Street, Englewood (1198).
- Rev. C. A. Briggs, Prof. am Union Theol. Seminary in New York (726).
- Dr. Karl Brockelmann, Privatdocent an der Universität in Breslau, Gneisenaustr. 25 (1185).
- Ernest Walter Brooks in London WC., 38 Great Ormondstr. (1253).
- Dr. Karl Brugmann, Prof. a. d. Universität in Leipzig, Anemstr. 4 (1258).
- Dr. Rud. E. Brünnow, Prof. in Vevey, Canton de Vaud, Chalet Beauval (Schweiz) (1009).
- Dr. H. Karl Budge, Professor an der Universität in Strassburg i/Elz, Spachallen 8 (917).
- E. A. Wallis Budge, Litt. D. F. S. A., Assistant Deputy Keeper of Egyptian and Oriental Antiquities, Brit. Mus., in London WC (1083).
- Dr. Frantz Buhl, Prof. a. d. Univ. in Kopenhagen, Oesterbrogade 28 E (920).
- Dr. Moses Buttenwieser, Prof., Hebrew Union College in Cincinnati O., U. S. A. (1274).

Don Leone Caetani, Principe di Teano, in Rom, Palazzo Caetani (1148).

Herr Dr. W. Caland in Breda i/Holland, Seeligingsl. 8 (1259).

- Freiherr Guido von Call, k. u. k. Österreich-ungar. Gesandter in Sofia (Bulgarien) (822).
- Dr. Carl Cappeller, Prof. a. d. Univ. in Jena, Forstweg 1 (1078).
- Rev. L. A. Casartelli, M. A., St. Bede's College, in Manchester, Alexandra Park (910).
- Alfred Caspari, Königl. Gymnasial-Professor a. D. in Erlangen, Östliche Stadtmauerstr. 14 (979).
- Abbé Dr. J. B. Chabot in Paris, rue Claude Bernard 47 (1270).
- Dr. D. A. Chwolson, w. Staatsrath, Exc., Prof. d. hebr. Spr. u. Litteratur an der Univ. in St. Petersburg (292).
- M. Josef Cizák, Pfarrer in Einsiedl b. Marienbad (1211).
- Dr. Ph. Collinet, Professor des Sanskrit und der vergl. Grammatik an der Universität in Löwen (1169).
- Dr. Hermann Collitz, Professor am Bryn Mawr College in Bryn Mawr Pa. bei Philadelphia, Pennsylvania, U. S. A. (1087).
- Dr. August Conrady, Professor an der Universität in Leipzig, Graudstrasse 27, II (1141).
- Dr. Carl Helm. Cornill, Professor an der Universität in Breslau, Kronprinzenstrasse 61 (885).

- Herr Dr. Sam. Ives Curtiss, Prof. am theol. Seminar in Chicago, Illinois, U. S. A., Warren Avenue 45 (928).
- F. Jos. Dahlmann, S. L. in Exeten bei Roermond, Limburg, Holland (1203).
 - T. Wilton Davies, Prof. of Old Testament Literature, Baptist College and Lecturer in Semitic languages, University College in Bangor (North-Wales) (1138).
 - Dr. Alexander Dedekind, k. u. k. Costas-Adjunct an der Sammlung ägyptischer Alterthümer des kaiserl. Hofes in Wien XVIII, Standgasse 41 (1138).
 - Dr. Barthold Delbrück, Prof. an d. Univ. in Jena, Fürstengraben 14 (753).
 - Dr. Friedrich Delitzsch, Prof. a. d. Univ. zu Berlin, in Charlottenburg, Kneesebeckstr. 30 (948).
 - Dr. Hartwig Dorsanbourg, Prof. an der École spéciale des Langues orientales vivantes u. am Collège de France in Paris, Avenue Henri Martin ■ (886).
 - Dr. Paul Deussen, Professor a. d. Univers. in Kiel, Beseler Allee 39 (1132).
 - Dr. F. H. Dieterici, Geh. Regierungsrath, Prof. an der Universität zu Berlin in Charlottenburg, Hardenbergstr. 7 (22).
 - Dr. Otto Donner, Prof. d. Sanskrit u. d. vergl. Sprachforschung an d. Univ. in Helsingfors, Norra Kogen 12 (854).
 - Rev. Sam. ■ Driver, D. D., Canon of Christ Church in Oxford (858).
 - R. C. Dutt, C. I. E., J. C. S., Aufenthalt z. Z. unbekannt (1213).
 - Dr. Rubens Duval, Prof. am Collège de France in Paris, Rue de Bonlay 11 (1207).
 - Dr. Rudolf Dvofák, Professor a. d. böhmischen Universität in Prag III, 44 Kleinholzte, Brückengasse 26 (1116).
 - Dr. Karl Dyroff, K.ustos bei der ägyptol. Sammlung des Staates, Privatdocent a. d. Universität in München, Schraudolphstr. 14 III (1180).
 - Dr. J. Eggeling, Prof. des Sanskrit an der Univ. in Edinburgh, 15 Nation Place (768).
 - Dr. J. Ehn, Pastor emer. in Genf, Chemin de Malagnon 7 bis (947).
 - Dr. Karl Ehrenburg, Privatdocent der Geographie in Würzburg, Paradeplatz 4 II (1016).
 - Dr. Adolf Erman, Professor an der Univ. in Berlin, Südende, Bahnstrasse 21 (908).
 - Dr. Carl Hermann Ethé, Prof. am University College in Aberystwith, Wales, Marine Terrace 575 (841).
 - Waldemar Eitel, Pfarrer in Falkenrehde, Reg.-Bez. Potsdam (1016).
 - Dr. Julius Euting, Prof. an der Univ. und Bibliothekar d. Universitäts- u. Landes-Bibliothek in Strassburg i/Els., Schloss (614).
 - Edmond Fagnan, Professeur à l'École supérieure des Lettres d'Alger, El Algor (938).
 - Dr. Winand Fell, Prof. an der Akademie in Münster i. W., Sternstr. 2a (703).
 - Dr. Rich. Fick in Neuendorf b. Potsdam (1266).
 - Dr. Louis Finot, Directeur de la Mission archéologique d'Indo-Chine ■ Saigon (Cochinchine) (1256).
 - Dr. August Fischer, Professor an der Universität zu Leipzig, Mozartstrasse 1 II (1024).
 - Dr. Johannes Flemming, Kustos an der Universitäts-Bibliothek in Bonn, Arndtstr. 85 (1132).
 - Dr. Karl Florenz, Prof. an der Univ. in Tōkyō, Japan, Koishikawa-Ku, Kobina Suiko Mach 87 (1138).
 - Dr. Willy Foy, Assistent am Königl. ethnogr. Museum in Dresden, Fürstenstr. ■ part. (1228).
 - Dr. Siegmund Fraenkel, Professor an der Univ. in Breslau, Freiburgerstrasse 19 I (1144).
 - Dr. E. Otto Franke, Professor an der Univ. in Königsberg i/Pr., Schönstrasse 2 III (1080).

- Herr Jakob Frey, Kaufmann, z. Z. Assistent a. d. Getreidepreis-Warto b. d. Universität in Freiburg in der Schweiz (1095).
- Dr. Ludwig Fritze, Professor und Seminar-Oberlehrer in Köpenick bei Berlin (1041).
 - Dr. Alois Ant. Führer, Prof. of Sanscrit, zur Zeit in Dresden (978).
 - Dr. Julius Fürst, Rabbiner in Mannheim (966) (†).
 - Garabed Effendi Caracache, Conseiller ■ la Cour des Comptes in Constantinople, Pera, Rue Alléon 20 (1200).
 - Dr. Richard Garbe, Professor an der Universität in Tübingen, Biesinger Strasse 14 (904).
 - Dr. Lucien Gantier, Professor ■ Genf, 38 Route de Chêne (872).
 - Dr. Wilhelm Geiger, Prof. a. d. Univ. in Erlangen, Löwenichstr. 24 (930).
 - Cand. theol. J. P. P. Geisler, Couvent de St. Etienne in Jerusalem a. Z. unbekannten Aufenthalts (1255).
 - Dr. H. D. van Gelder in Leiden, Plantsoen 31 (1108).
 - Dr. Karl Geldner, Professor an der Universität in Berlin NW, Babelstrasse 46 (1090).
 - Dr. H. Geizer, Geheimr. Hofrath, Professor an der Universität in Jena, Kahlaische Strasse 4 (958).
 - Dr. Rudolf Geyer, Scriptor a. d. k. k. Hofbibliothek in Wien VI, Blümelgasse 1 (1035).
 - N. Geyser, Pfarrer in Elberfeld (1089).
 - Dr. Hermann Gies, Dragoman bei der kais. deutschen Botschaft in Constantinopel, Pera (760).
 - D. Dr. F. Giesebrecht, Professor in Königsberg i. Pr., Ziegelstr. 11 III (877).
 - Dr. Edouard Glaser, Arahlenreisendor, in München, v. d. Tannstr. 25 (1162).
 - Dr. Ignaz Goldziher, Professor an d. Univ. und Secretär der israelit. Gemeinde in Budapest VII, Holló-utca 4 (758).
 - Dr. Richard J. H. Gottheil, Professor an der Columbia University in New York, Nr. 169 West 93rd Street (1050).
 - S. Buchanan Gray, M. A., Maesfield College in Oxford (1278).
 - Stud. phil. Louis H. Gray, Columbia University, in New York City (1278).
 - Dr. George A. Grierson, B. C. S., care of Grindlay & Co., 54 Parliament Str., London, S. W. (1088).
 - Dr. Julius Grill, Professor an d. Univ. in Tübingen, Olgestr. 7 (780).
 - Dr. H. Grimme, Prof. an der Universität in Freiburg i. d. Schweiz (1184).
 - Dr. Wilh. Grube, Prof. a. d. Univ. und Directorialassistent am Kgl. Museum für Völkerkunde an Berlin, in Halensee bei Berlin S. W., Georg Wilhelmsstr. 17 (891).
 - Frhr. Werner von Grünau in Karlsruhe, Gastonstr. 10 ■ (1246).
 - Dr. Max Th. Grünert, Professor an der deutschen Univ. in Prag II, Tonnengasse 1 ■ (873).
 - Dr. Albert Grünwedel, Prof., Directorialassistent am Kgl. Museum für Völkerkunde an Berlin in Gross-Lichterfelde b. Berlin, Yorlängerte Wilhelmstr. 2a I (1059).
 - Lic. Dr. Herm. Guths, Prof. a. d. Univ. ■ Leipzig, Körnerplatz 7 II (919).
 - Johannes Haardt, Pastor in Wesel (1071).
 - Dr. med. et philol. Julius Caesar Haentzsch in Dresden, Amalienstr. 9 (595).
 - P. Anton Heltzmann S. J., Prof. am kathol. Seminar in Sarajewo, Bosnien (1236).
 - Dr. J. Halévy, Maître de Conférences à l'École pratique des Hautes Etudes à Paris, Rue Aumaire 28 (845).
 - Dr. Ludwig Hallier, Pfarrer in Diedenhofen (1093).
 - Dr. F. J. van den Ham, Prof. an d. Univ. in Groningen (841).
 - Dr. Edmund Hardy, Prof. in Würzburg, Sanderringstr. 20 III (1240).
 - Dr. A. Harkavy, kais. russ. Staatsrath und Prof. der Geschichte des Orients an der Univ. in St. Petersburg, Puschkinskaja 47 (876).

- Herr Dr. C. de Harlez, Prof. d. orient. Spr. an der Univ. in Löwen, Rue des Récollets 25 (881) (†).
- Professor Dr. Martin Hartmann, Lehrer d. Arabischen am Seminar für orient. Sprachen zu Berlin in Charlottenburg, Schillerstr. 7 (803).
 - Dr. phil. H. Hassenstein in Tübingen, Fleischerstr. ■ (1251).
 - Dr. J. Haasheer, a. Z. in Zürich V, Bargetz. 187 (1183).
 - Dr. Justus Heer in Basel, Austr. 79 (1318).
 - P. Dr. Joh. Heller, Professor in Innsbruck, Universitätsstr. 8 (888).
 - Oscar Herrigel, Pfarramtsanwand. in Heidelberg, Philosophenweg 6 (1289).
 - Dr. G. F. Hertzberg, Prof. an d. Univ. in Halle a/S., Louisenstr. 4 (859).
 - Dr. David Herzog, Rabbiner in Ung. Ostra in Mähren (1287).
 - A. Heusler, V. D. M. in Berlin SW, Johanniterstr. 3 II (1155).
 - Dr. H. Hilgenfeld, Privatdocent an der Universität in Jena, Fürstengraben 7 (1280).
 - Dr. A. Hillebrandt, Prof. a. d. Univ. ■ Breslau, Monhauptstr. 14 (850).
 - Dr. H. V. Hilprecht, Professor a. d. Universität von Pennsylvania in Philadelphia (1189).
 - K. Himly, kais. Dolmetscher a. D. in Wiesbaden, Stütstr. ■ (507).
 - Dr. Val. Hintner, Professor am akad. Gymnasium in Wien (806).
 - Dr. Hartwig Hirschfeld, Docent d. semit. Sprachen am Jew's College in London W, Maids Hill 106, Warwick Road (993).
 - Dr. Herm. Hirt, Prof. a. d. Univers. zu Leipzig in Gohlis, Kassars Hallesche Strasse ■ (1203).
 - Dr. Friedr. Hirth, Professor in München, Leopoldstr. 50 (1262).
 - Dr. G. Heberg, Professor an der Universität in Freiburg i. Br., Dreisamstrasse 45 (1118).
 - Dr. A. F. Rudolf Hoernle, Oxford (England), 40 St. Glide.
 - Dr. Adolf Holtzmann, Prof. am Gymn. u. an d. Univ. in Freiburg i. B., Moltkestr. 42 (884).
 - Dr. H. Holzinger, Stadtpfarrer in Ulm (Württemberg) (1265).
 - Dr. Fritz Hommel, Professor an d. Univers. in München, Schwabinger Landstr. 50 (841).
 - Dr. Edw. W. Hopkins, Professor am Yale College in New Haven, Conn., U. S. A., 235 Bishop Str. (992).
 - Dr. Paul Horn, Professor an der Univ. in Strassburg i/Elz., Neudorf bei Strassburg, bei St. Urban 22a (1006).
 - Dr. phil. Josef Horowitz, in Frankfurt a/M., Bärenplatz 15 (1230).
 - Dr. M. Th. Houtsma, Professor d. morgenl. Spr. an der Univ. in Utrecht (1002).
 - Clément Huart, franz. Konsul, Secrétairo-Interprète du gouvernement, professeur à l'Ecole sup. des langues orient. vivantes, 48 rue Madame in Paris (1080).
 - Dr. E. Hübschmann, Prof. an der Univ. in Strassburg i/Elz., Ruprechtsauer Allee 81 (779).
 - Dr. Eugen Hultsch, Government-Epigraphist in Ootacamund (British India), a. Z. in Dresden, Warburgstr. 18 (946).
 - Dr. Georg Huth, Privatdocent a. d. Univ. zu Berlin in Charlottenburg, Sosenheimer Str. 7 II (1202).
 - Dr. A. V. Williams Jackson, Professor am Columbia College, Highland Avenue, Yonkers, in New York, U. S. A. (1092).
 - Dr. Georg K. Jacob, Privatdocent a. d. Universität in Halle a/S., Kronprinzenstr. 99 (1127).
 - Dr. Hermann Jacobi, Prof. an der Universität in Bonn, Niebuhrstrasse 29a (791).
 - Dr. G. Jahn, Professor an der Universität in Königsberg i/Pr., Altstadt. Langgasse 38 (820).
 - Dr. P. Jensen, Prof. an der Univ. in Marburg i/H., Frankfurterstr. 21 (1118).
 - Dr. Julius Jolly, Prof. an d. Univ. in Würzburg, Sonnenstr. 5 (816).

- Herr Dr. Ferd. Justi, Geheimrath und Prof. a. d. Univ. in Marburg i/H., Bar-
füsserthor 82 (561).
- Dr. Th. W. Jaynboll, in Leiden (1106).
 - Dr. Adolf Kaegi, Professor a. d. Univ. zu Zürich in Höttingen, Kasinustr. 4
(1027).
 - Dr. Paul Kahle in Wittenberg, Predigerseminar (1296).
 - Dr. Adolf Kamphausen, Prof. an der Univ. in Bonn, Weberstr. 27 (462).
 - Dr. David Kaufmann, Prof. an der Landes-Rabbinerschule in Buda-
pest, Andrássystrasse 20 (892) (+).
 - Dr. Emil Kautsch, Prof. an der Univ. in Halle a/S., Wettiner Str. III (821).
 - Dr. Alexander von Kégl, Gutsbesitzer in Pussta Szent Kirdly, Post
Lacabáza, Com. Pest-Pilis, Ungarn (1104).
 - Dr. S. Kekule v. Stradonitz, Kammerherr, Referendar u. Lieutenant a. D.
in Gross-Lichterfelde b/Berlin, Marienstr. 18 (1174).
 - Dr. Charles F. Kent, Professor of Biblical Literature and History at Brown
University in Providence R. I. (1178).
 - Dr. Frdr. Kern in Charlottenburg, Rankenstr. 18 (1285).
 - Lic. Dr. Konrad Kessler, Professor der orient. Sprachen an d. Univ. in
Greifswald, Langestr. 10 (875).
 - Dr. Franz Kielhorn, Geh. Regierungsrath und Prof. an der Universität
in Göttingen, Halcholzweg 21 (1022).
 - Dr. H. Klepert, Professor an der Universität in Berlin SW, Linden-
strasse 11 (218) (+).
 - Leonard W. King, of British Museum, Department of Egyptian and
Assyrian Antiquities, in London WC (1191).
 - Dr. Johannes Klatt, Bibliothekar a. D. an der Kgl. Bibliothek in Berlin,
Westend, Charlottenburg, Linden Allee 8/10 (878).
 - Dr. G. Klein, Rabbiner in Stockholm, Strandvägen 49 (951).
 - Dr. F. Kleinert, Prof. d. Theol. in Berlin W, Schellingstr. 11 (445).
 - Dr. K. Klemm in Gross-Lichterfelde b. Berlin, Verlängerte Wilhelm-
strasse 28A (1208).
 - Dr. Heinr. Aug. Klostermann, Konsistorialrath und Prof. d. Theologie
in Kiel, Jägerberg 7 (741).
 - Dr. Friedrich Knauer, Professor an der Univ. in Kiew (1061).
 - Dr. Kaufmann Köhler, Rabbiner in New York (725).
 - Dr. Samuel Kohn, Rabbiner und Prediger der israelit. Religionsgemeinde
in Budapest VII, Holló-utca 4 (856).
 - Dr. George Alex. Kohut, Rabbiner und Prediger in Dallas, Texas U.S. A.,
No. 141, Pocahontas Street (1219).
 - Dr. Paul v. Kokowzoff, Privatdocent a. d. Universität in St. Petersburg,
8 Rotta Ismailowsky Polk, H. 11, Log. 10 (1216).
 - Dr. Eduard König, Professor an der Universität in Bonn (891).
 - Dr. Alexander Kováts, Professor der Theologie am röm.-kathol. Seminar
in Temesvár, Ungarn (1131).
 - Dr. J. Kramárik, k. Oberstuhlrichter in Szarvas, Békésér Comitat,
Ungarn (1159).
 - Dr. Johannes Krengel in Breslau, Neue Oderstr. 18 d (1289).
 - Dr. P. Maximilian Krenkel in Dresden, Bergstr. 42 (1078).
 - Theod. Krenssler, Pastor in Ursprung b. Ober-Lungwitz i. Erzgebirge i/S.
(1126).
 - Dr. E. Kuhn, Prof. an der Univ. in München, Heustr. 3 (788).
 - Dr. Franz Kühnert, Privatdocent an der Univ. in Wien IV, Phoraa-
gasse 7 (1109).
 - Dr. Joseph Kuhnert, Kaplan b. St. Matthias in Breslau, Ritterplatz 17 (1286).
 - Dr. Ignaz Kúnos, Direktor der orientalischen Handelsakademie in Buda-
pest V, Alkotmány-utca 11. (1288).
 - Dr. E. Kurz, u. o. Professor der semit. Philologie an der Universität in
Bern, Taubenstr. 12 (761).

- Herr Dr. Géza Graf Kuun von Osdola, Excellenz, Kaiserl. u. Königl. Geheimrath auf Schloss Maros-Nemeti, Post Déva (Ungarn) (696).
- Dr. S. Landauer, Prof. u. Bibliothekar an der Univ. in Strassburg 1/Els., Ehrmannstr. 1 (882).
 - Dr. Carlo Graf von Landberg-Hallberger, k. schwed. Kammerherr und diplomatischer Agent z. D., München (1048).
 - Dr. Carl Lang, Direktor am Kgl. Seminar in Boderkesa (1000).
 - Dr. Charles R. Lanman, Prof. of Sanskrit in Harvard University, 9 Farrar Street, in Cambridge, Massachusetts, U.S.A. (897).
 - Dr. M. Lauer, Geh. Regierungsrath u. Schulrath in Stade (1018).
 - Dr. S. Lefmann, Prof. an der Univ. in Heidelberg, Plöckstr. 48 (888).
 - Dr. jur. et phil. Carl F. Lehmann, Privatdocent an der Universität in Berlin NW, Louisenstr. 51 (1076).
 - Dr. Oskar von Lenné, am Asiat. Museum d. K. Ak. d. W. in St. Petersburg, Wassili Ostrow, Nicolai-Quai 1 (1028).
 - Paul Lergetporer, Aufenthalt unbekannt (1100).
 - L. Leriche in Mogador, Maroc (1182).
 - Dr. Ernst Lenmann, Prof. a. d. Univ. ■ Strassburg 1/Els., Sternwartstr. 3 (1081).
 - Dr. Mark Lidsbaraki, Privatdocent in Kiel, Karlstr. 29 (1248).
 - Dr. Bruno Liebich, Professor an der Universität in Breslau, Obiauer 19 (1110).
 - Cand. theol. Ernst Liebmann in Erfurt, Holzheilenstrasse 13 (1282).
 - Dr. Ernest Lindl, Presbyter in München, Theresienstr. 39 I (1246).
 - Dr. Bruno Lindner, Professor an der Univ. in Leipzig, Egelstr. 8 (952).
 - Dr. phil. Enno Littmann, a. Z. auf Reisen (1271).
 - Dr. J. Lübe, Geholmer Kirchenrath in Rasephas bei Altenburg (82).
 - D. Theophil Lübel, Censur-Inspektor im k. ottomanischen Unterrichtsministerium in Constantinopel (1114).
 - Wurmund Frihr, Loeffelholz v. Colberg in München, Marastr. 1a/4 (1294).
 - David Lopes in Lissabon, 8 R. Abarracamento do Peniche (1254).
 - Dr. Wilhelm Lots, Professor der Theologie in Erlangen, Landwehrstr. 11 (1007).
 - Dr. Immanuel Löw, Oberrabbiner in Szegedin (976).
 - Dr. Alfred Ludwig, Professor an der deutschen Universität in Prag, Königl. Weinberge, Celakowsky-Str. 15 (1008).
 - Jacob Lüttschig, Secrétaire d. kais. russ. Consulate in Bochara (856).
 - G. J. Lyall, B.S.C. in London SW, 78 Cornwall Gardens (922).
 - Dr. J. F. Mc Curdy, Prof. am Univ. College in Toronto, Canada (1020).
 - Dr. Arthur Anthony Macdonell, Professor des Sanskrit a. d. Univ. in Oxford, 7 Fyfield Road (1051).
 - Norman McLean, Fellow of Christ's College and Lecturer in Cambridge (England) (1287).
 - Dr. Eduard Mahler in Budapest I, Országház-utca, 12 (1082).
 - Dr. Oskar Mann, Hilsbibliothekar an d. Kgl. Bibliothek in Berlin N., Weissburgerstr. ■ III (1197).
 - David Samuel Margoliouth, Fellow of New College and Laudian Professor of Arabic in the University of Oxford (1024).
 - Dr. Karl Marti, Professor der Theologie an der Universität in Bern, Marienstrasse 25 (948).
 - Michael Maschenoff, Professor an der geistl. Akademie in Kasan (1128).
 - Dr. B. F. Matthes, Agent der Amsterd. Bibelgesellschaft im Haag, Bilderdykstr. 1 ■ (870).
 - Dr. A. F. von Mehren, Professor in Fredensborg b. Kopenhagen (240).
 - Dr. Bruno Meissner, Privatdoc. a. d. Univ. in Halle a/S., a. Z. auf Reisen (1215).
 - Hr. A. Merx, Geh. Hofrath, Professor d. Theologie in Heidelberg, Bunsenstrasse 1 (527).

Herr Dr. Ed. Meyer, Professor a. d. Universität zu Halle a/S. in Giebichenstein
b. Halle, Railstr. 88 (808).

- Dr. Leo Meyer, k. russ. wirklicher Staatsrath, ord. Honorarprofessor in
Göttingen, Hausenstr. 9 (724).
- Stud. phil. Curt Michaelis, in München, Hohenzollernstr. 73 (1181).
- Dr. Ch. Michel, Professor an der Universität in Lüttich, 110 Avenue
d'Avroy (951).
- Dr. theol. L. H. Mills, Professor of Zend Philology in the University
of Oxford, Northam Road ■ (1059).
- Dr. phil. Eugen Mittwoch in Berlin C., Auguststr. 51 III (1272).
- Dr. O. F. von Möllendorff, kaiserlich deutscher Consul in Kowno
i. Russland (985).
- P. G. von Möllendorff, Commiss. of Customs in Ningpo (China) (690).
- Dr. George F. Moore, Professor of Theology in Andover, Mass., U. S. A.
(1072).
- Dr. J. H. Mordtmann, kaiserl. deutscher Consul in Salonik (807).
- Mubarek Ghalib Bey, Exc., in Constantinopel, Cantardjlar (1170).
- Dr. Ferd. Mühlau, kais. russ. wirkli. Staatsrath u. Professor d. Theol. an
der Universität in Kiel, Niemannweg 38 II (565).

Sir William Muir, B. C. S. I., LL. D., in Edinburgh (478).

Herr Dr. D. H. Müller, Professor an der Universität in Wien VIII, Feld-
gasse 10 (824).

- Dr. Friedrich W. K. Müller, Hilfsarbeiter am Königl. Museum für Völker-
kunde zu Berlin in Steglitz b/Berlin, Düntherstr. 9 (1101).
- Dr. Ed. Müller-Hess, Professor in Bern, Erlingerstr. 47 (834).
- Dr. C. A. Nallino in Neapel, R. Istituto Orientale (1201).
- Dr. med. Karl Narbeshuber in Sfaxos, Tunesien (1276).
- Dr. Eberh. Nestle, Professor am theol. Seminar zu Maulbronn (805).
- Dr. W. A. Neumann, Prof. a. d. Univ. in Wien IX, Gabelsgasse 18
(518, 1064).
- Dr. George Karel Niemann, Professor in Delft (647).
- Dr. Ludwig Nix, Privatdocent an der Universität in Bonn, Roonstr. 18 (1079).
- Dr. W. Nowack, Professor an der Univers. in Strassburg i/Elz., Thomas-
gasse 8 (858).
- Dr. Heinrich Nützel, Directorial-Assistent bei den Kgl. Museen in
Berlin N., Elsenstr. 81 (1186).
- Dr. J. Oestrup, Privatdocent in Kopenhagen, N. Nørrebrogade 42 (1241).
- Dr. E. Oldenborg, Prof. an der Univ. in Kiel, Niemannweg 32 (395).
- Rob. Olsen, luther. Pfarrer in Hjørundfjord (Norwegen) 1286.
- J. van Oordt, in Leiden, Oude Ryn (1224).
- Dr. Max Freiherr von Oppenheim, beim deutschen Generalkonsulat in
Kairo (1239).
- Dr. Gustav Oppert, Prof. in Berlin W., Bülowstr. 55 I (1264).
- Dr. Conrad von Orselli, Prof. a. d. Univ. in Basel, Bernoullistr. 6 (707).
- Dr. C. Pauli, Professor am Kantonslyceum in Lugano (Cant. Tessin),
Casa Monti, Viale Carlo Cattaneo 84 (987).
- Dr. Felix E. Peiser, Privatdocent an der Universität in Königsberg i/Pr.,
Steindamm 88/90 (1054).
- Dr. Felix Perles, Rabbiner in Königsberg i. Pr., Hintere Vorstadt 42 (1214).
- Prof. Dr. W. Pertsch, Geh. Hofrath, Oberbibliothekar in Göttingen, Damm-
weg 26 (328) (†).
- Rev. John P. Peters, Prof. an der Episcopal Divinity School in Phila-
delphia, Pennsylvania, U. S. A. (996).
- Dr. Norbert Peters, Prof. der alttestamentlichen Exegese an der B.
theolog. Facultät in Paderborn (1189).
- Dr. Arthur Pfangst, Fabrikant in Frankfurt a. M., Gärtnerweg 3 (1209).
- Dr. Friedr. Wilh. Mart. Philipp, Professor an d. Univ. in Rostock,
Georgstr. 74 (699).

- Herr Dr. Bernhard Fick, in Albany, New-York, 393 Washington Str. (918).
- Dr. Richard Pietschmann, Prof. an der Univ. und Direktor der Königl. Univ.-Bibliothek in Greifswald, Knopstr. 19 (901).
 - Theophilus Goldridge Pinches, Department of Egyptian and Assyrian Antiquities, British Museum; 85, Heath Str., Hampstead in London NW. (1017).
 - Dr. Richard Pischel, Prof. a. d. Univ. in Halle a/S., Schillerstr. 2 (796).
 - Dr. Samuel Poznanski in Warschau, Tomackie 7 (1257).
 - Dr. Franz Praetorius, Prof. a. d. Univ. in Halle a/S., Franckestr. 2 (885).
 - Josef Prasek, Sparkassen-Beamter in Graz (Steiermark) II, Leonhardstrasse 59 (1180).
 - Dr. Eugen Prym, Prof. an der Univ. in Bonn, Coblenzstr. 89 (644).
 - Lic. Dr. Alfred Rahlfs, Professor a. d. Univers. in Göttingen, Herzberger Chaussee 19 (1300).
 - Dr. H. Reckendorf, Professor a. d. Univ. in Freiburg i. B., Maximilianstrasse 34 (1077).
 - Dr. theol. und phil. C. Reinecke, Professor in Wittenberg (871).
 - Dr. J. N. Reuter, Docent des Sanskrit und der vergl. Sprachwissenschaft an der Universität in Helsingfors, Högskolegatan 26 (1114).
 - Dr. Charles Rice, Chemist Department Public Charity & Corr., Bellevue Hospital, in New York (887).
 - F. Dr. Joseph Rieber, Prof. der Theologie an der deutschen Univ. in Prag III, Carmelitengasse 16 (1154).
 - Dr. Fr. Risch, Pfarrer in Heuchelheim, Post Ingelheim, bei Landau, Rheinpfalz (1005).
 - Paul Ritter, Lektor a. d. Univ. zu Charkow, Instrumentalstr. 5 (1395).
 - Dr. James Robertson, Prof. of Orient. Languages in Glasgow, 7, the University (858).
 - Dr. Joh. Roediger, Director der Königl. Universitäts-Bibliothek in Marburg i/H., Schwanwalde 7 (743).
 - Dr. Robert W. Rogers, B. A., Professor am Drew Theological Seminary, in Madison, New Jersey, U. S. A. (1133).
 - Dr. Albert Rohr, Docent an der Univ. in Bern (857).
 - Gustav Rösch, pens. av. Pfarrer in Biberach a. d. Riss (892).
 - Baron Victor von Rosen, Prof. an der Universität und Akademiker in St. Petersburg, Excellenz, Wassili-Ostrow, 7te Linie, 2 (757).
 - Dr. Arthur von Rosthorn, Legationssekr. in Peking (China), K. u. K. Oesterr.-ungar. Gesandtschaft. (1225).
 - Lic. Dr. J. W. Rothstein, Professor an der Universität in Halle a/S., Karlstr. 4 (915).
 - Dr. Max Rottenburg in Viasoly, Ungarn (1313).
 - W. H. D. Rouse, M. A., Fellow of Christ's College in Cambridge, England (1175).
 - Dr. E. Rudloff, Superintendent in Wangenheim bei Gotha (1048).
 - Dr. Franz Rühl, Prof. a. d. Univ. in Königsberg i/Pr., Königsstr. 59 (880).
 - Dr. theol. und phil. Victor Ryssel, Professor an der Univers. in Zürich, Flühtern, Plattenstr. 45 (869).
 - Dr. med. Lamee Saad, Sanitätsrat in Jaffa (Syrien) (1046).
 - Dr. Ed. Sachau, Geh. Regierungsrath, Prof. an der Univ. in Berlin W., Wormser Str. 12 (860).
 - Carl Salemann, Exc., Wirkl. Staatsrath, Mitglied der kais. Akad. d. W., Direktor des Asiatischen Museums in St. Petersburg, Wassili-Ostrow, Haus der Akademie (773).
 - Archibald Henry Sayce, M. A., Prof. a. d. Univ. in Oxford (762).
 - Dr. Wilhelm Schenz, Geistl. Rath u. königl. Lycealdirector in Regensburg (1018).
 - Dr. Lucian Scherman, Privatdocent an der Universität in München, Giselastr. 8 (1122).

- Herr Celestino Schiaparelli, Prof. des Arab. an der Univ. in Rom, Lungara 10 (777).
- Gregor Heinrich Schills, Pfarrer in Fontenaille (Ste Cécile), Belgien (1058).
 - A. Houtum-Schindler, General in persischen Diensten, General-Inspector der Telegraphen in Teheran (1010).
 - Dr. Emil Schlagintweit, k. bayr. Regierungsrath in Zweibrücken (836).
 - Dr. Nivard Schlögl, O. Cist., Prof. der Theologie in Stift Heiligenkreuz bei Wien (1289).
 - Dr. Erleb Schmidt in Bromberg, Töpferstr. 20 (1070).
 - Dr. Johannes Schmidt, Geh. Rath u. Prof. an der Univ. in Berlin W., Lützower Ufer 24 (994).
 - Dr. Richard Schmidt, Privatdocent a. d. Universität in Halle, Unlandstrasse 1 I (1157).
 - R. Schmutzler, Pfarrer zu Oberlößla b. Rositz (S.-Altenburg) (1278).
 - Dr. Leo Schneedorfer, Prof. der Theologie an d. deutschen Universität in Prag I, Aegidigasse (Dominicaner-Kloster) 9 (862).
 - Dr. H. Schnorr von Carolsfeld, Oberbibliothekar der kgl. Univers.-Bibliothek in München, Leopoldstr. 33, I (1128).
 - Dr. George H. Schodde, Prof. a. d. Capital University in Columbus, Ohio, 452 Kenbell Place, U. S. A. (900).
 - Dr. Eberhard Schrader, Geh. Regierungsrath, Prof. an der Univ. in Berlin NW, Kronprinzen-Ufer 30 (655).
 - Dr. Friedr. Schrader in Konstantinopel (1152).
 - Dr. W. Schrammer, kais. deutscher Vice-Consul a. i. am kais. deutschen Consulat in Tientsin, China (976).
 - Dr. Martin Schreiner, Docent an der Lehranstalt für Wissenschaft des Judenthums in Berlin N, Ziegelstr. 13 I (1105).
 - Dr. Emil Schröder, kais. deutscher Generalkonsul für Syrien in Beirut (700).
 - Dr. Leopold v. Schroeder, Prof. an der Univ. in Wien, Maximiliansplatz 13 II (905).
 - Dr. Friedrich Schulthess, Privatdocent an der Universität in Göttingen, Friedländerweg 38 (1232).
 - Dr. Martin Schultze, Rector a. D. in Ellrich a. Harz (790) (†).
 - Ldo. Dr. Fr. Schwally, Professor an der Univers. in Strassburg I/Elsass, Lessingstr. 8 (1140).
 - Dr. Paul Schwera, Privatdoc. a. d. Univers. in Leipzig, Waldstr. 29 III (1250).
 - Dr. Jaroslav Sedláček, Professor an der k. böhmischen Universität und Kaplan zu St. Heinrich in Smichow bei Prag, Hussgasse 13 (1161).
 - Dr. Ernst Seidel, prakticirender Arzt in Leipzig-Reudnitz, Grenzstrasse 19 II (1187).
 - Dr. Chr. F. Seybold, Professor der semit. Sprachen an der Univers. in Tübingen, Hechingerstr. 14 (1012).
 - Henry Sidgwick, Fellow of Trinity College in Cambridge (932).
 - Otto Siegesmund, Pfarrer in Gross-Mirkowitz bei Stampuchowo (Bresl. Bromberg) (1246).
 - Dr. K. Siegfried, Geh. Kirchenrath, Prof. der Theologie in Jena, W.-G.-Bahnstr. 12 (692).
 - Dr. Richard Simon, Privatdocent an der Universität in München, Neupasing II bei München (1193).
 - David Simonsen, Oberrabbiner in Kopenhagen, Skindergade 28 (1074).
 - Dr. J. P. Six in Amsterdam (899) (†).
 - Dr. Rudolf Smend, Prof. an der Univ. in Göttingen, Bühl 21 (845).
 - Dr. theol. Henry Preserved Smith, Prof. Amherst College in Amherst, Mass. (918).
 - Dr. Christian Snouck Hurgronje, Professor in Batavia, Java (1019).
 - Dr. phil. Moritz Sobernheim in Berlin W., Bellevuestra. 18 A (1268).

Herr Dr. Alb. Boein, Professor an der Universität in Leipzig, Schreiberstrasse 6 (661) (†).

- Dr. Rudolf von Bowa, k. k. Gymnasialprof. in Brünn, Franz Josephstr. 4 (1089).

- Dr. J. S. Spayer, Professor an der Universität in Groningen (1227).

- Dr. W. Spingelberg, Professor an der Universität in Strassburg i/E., Vogesenstr. 22 (1230).

- Jean H. Spiro, Prof. à l'Université de Lausanne à Vevey-la-Ville, Cant. de Vaud (Suisse) (1068).

- Dr. Reinhold Baron von Stackelberg, Dozent am Lazarew'schen Institut in Moskau (1120).

- R. Stock, Prof. d. Theol. an der Universität in Bern (889).

- Dr. Aurel Stein, M. A., Principal, Oriental College, and Registrar, Panjab University, in Lahore (1118).

- Dr. Georg Steindorff, Prof. a. d. Univ. in Leipzig, Haydnstr. 8 III (1080).

- P. Placidus Steininger, Professor der Theologie in der Benediktiner-Abtei Admont (861).

- Dr. M. Steinschneider, Prof. in Berlin O, Wallner-Theaterstr. 84 (175).

- Dr. H. Steinthal, Prof. an der Universität in Berlin W, Schöneberger Ufer 42 (424) (†).

- Rev. Dr. T. Stenhouse, in Stocksfield on Tyne, Northumberland (1062).

- Dr. Edv. Stenlj, Adjunkt an der theologischen Fakultät der Universität in Helsingfors (1107).

- J. F. Stenning, M. A., Wadham College in Oxford (1277).

- Dr. Josef Stier, Prediger und Rabbiner der israelit. Gemeinde in Berlin N, Oranienburgerstr. 89 (1184).

- Dr. Theod. Stockmayer, in Stuttgart, Feuerseeplatz 14 (1264).

- Dr. Hermann L. Strack, Professor der Theologie an der Universität zu Berlin in Gross-Lichterfelde, Ringstr. 98 (977).

- D. Victor von Strauss und Torney, Exc., Wirkl. Geh. Rath, in Dresden, Lütlichaustr. 84 (719) (†).

- Dr. Max Strack in Strassburg i/Els., Reibelsengasse 8 (1259).

- Arthur Strong, M. A., Lecturer in the University of Cambridge in London, 8W Westminster, 86, Grosvenor Road (1195).

- Dr. phil. Hans Stumme, Professor an der Universität in Leipzig, Funkenburgerstr. 4 III (1108).

- Georges D. Sureock, Dragoman des k. deutschen Consulate in Belint (1014).

- Dr. Heinrich Suter, Professor am Gymnasium in Zürich, Kilsbargstr. Zürich (1248).

- Aron von Szallády, reform. Pfarrer in Halas, Klein-Kumanien (697).

- Dr. Jyun Takakusu, Nr. 4 Shiroyamacho, Shiba in Tokyo, Japan (1249).

- A. Teppenhorn, Pfarrer in Vreden, Westphalen (588).

- Dr. Emilio Tessa, ordentl. Prof. an der Universität in Padova (444).

- G. W. Thatcher, M. A., B. D., in Oxford (1107).

- Dr. G. Thibaut, Principal Muir Central College in Allahabad, Indien (781).

- Dr. C. P. Tiele, Professor an der Universität in Leiden (847).

- W. von Tiesenhausen, Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath in St. Petersburg, Kaiserl. Eremitage (202).

- Dr. Tsuru-Matsu Tokiwa, pr. Adr.: Baron G. Tokiwa in Isehinden, Provinco Ise, Japan (1217).

- Dr. Fr. Trechsel, Pfarrer in Spiez, Canton Bern (Schweiz) (755).

Fürst Eperowitsch Uchtomskij, Durchl., Kammerherr Sr. Maj. des Kaisers v. Russland in St. Petersburg, Schpalernaja 28 (1236).

Herr Rud. Ullmann, Pfarrer in Altenmühl bei Gunzenhausen in Mittelfranken in Bayern (1150).

- Dr. J. Jacob Unger, Rabbiner in Iglaui (850).

- Dr. J. J. Ph. Valeton, emer. Prof. d. Theol. in Amersfoort (Niederlande) (120).

Herr Dr. Kerm. Vámbéry, Prof. an der Univ. in Budapest, Franz-Josephs-Quai 19 (672).

- Dr. B. Vandenhoff, Privatdocent in Münster i/W., Burgstr. 8 (1207).
- Cand. phil. Friedrich Voigt, in Ostdorf b. Balingen i/Württemberg (Schwarzwaldkreis) (1135).
- Albin Vauls, Principal Sanskrit College an Benares (1143).
- Dr. G. van Vloten, Adjutor Interpretis Legati Warnerland in Leiden, Gangesje 1 (1110).
- Dr. H. Vogelstein, Rabbiner in Stettin, Falkenwalderstr. 127 (1146).
- Dr. Hermann Vogelstein, Rabbiner in Königsberg i/Pr., Burgstr. 10. (1234).
- Dr. Hans Voigt, Gymnasial-Oberlehrer in Leipzig, Hauptmannstr. 4 (1057).
- Dr. Wilh. Voick, kais. russ. w. Staatsrath und Prof. der Theol. in Greifswald, Popenstr. 18 (338).
- Lic. Dr. K. Vollers, Professor an der Universität in Jena, Oberer Philosophenweg 11 (1037).
- Dr. Jakob Wackernagel, Professor an der Universität in Basel, Gartenstrasse 93 (921).
- Oscar Wassermann in Berlin G, Burgstr. 21 (1260).
- The Venerable Archdeacon A. William Watkins, The College in Durham (827).
- Dr. J. B. von Weiss, k. k. Hofrath und Professor der Geschichte an der Universität in Graz, in Ruhestad, Bürgergasse 13 (613) (†).
- Dr. F. H. Weissbach, Assistent an der Universitätsbibliothek und Privatdocent an d. Univ. zu Leipzig in Gantzasch h. Leipzig (1178).
- Dr. J. Wellhausen, Professor an der Universität in Göttingen, Weberstrasse 18a (832).
- Dr. J. G. Wetzstein, königl. preuss. Consul a. D. in Berlin N, Auguststrasse 11 (47).
- Pfarrkandidat K. Weymann in Haysfeld bei Karlruhe i. B. (1275).
- Dr. Alfred Wiedemann, Professor an der Universität in Bonn, Königsstrasse 2 (398).
- Dr. Ulrich Wilcken, Professor an der Universität in Breslau, Kleinburgstrasse 7 II (1203).
- Dr. Eug. Wilhelm, Professor in Jena, Wagnersgasse 11 (744).
- Dr. Hugo Winckler, Privatdocent der semit. Philologie an der Universität zu Berlin in Wilmersdorf bei Berlin, Bingerstr. 30 (1277).
- Dr. Ernst Windisch, Geh. Hofrath, Prof. des Sanskrit an der Univ. in Leipzig, Universitätsstr. 15 (737).
- Dr. Moritz Winternitz, Prof. i. Prag, Egl. Weinberge, Manesgasse 4 (1181).
- W. Witschel, Oberlehrer am Louisenstädt. Realgymnas. in Berlin S, Planufer 30 (1226).
- Dr. M. Wolff, Rabbiner in Gothenburg (263).
- Rev. Charles H. H. Wright, D.D., M.A., Ph.D. in Birkenhead, Chester, 44 Rock Park, Rockferry (553).
- W. Aldis Wright, B.A. in Cambridge, England, Trinity College (566).
- Dr. C. Aug. Wünsche, Professor u. Oberlehrer an d. Kathischterschule in Dresden, Albrechtstr. 15 (639).
- Dr. Th. Zachariae, Prof. an d. Univ. in Halle a/S., Jägerplatz 2 (1149).
- Dr. Joseph Zaus, Docent der Philosophie an der k. k. deutschen Universität in Prag I, Karlg. 174 (1221).
- Dr. Heinrich Zimmer, Geh. Regierungsrath, Professor an der Universität in Greifswald, Karlsplatz 18 (971).
- Dr. Heinrich Zimmer, Prof. an d. Univ. in Breslau, Lothringerstr. 11 (1151).
- Dr. Jos. Zubaty, Prof. an d. Prager böhmischen Universität in Smichow b/Prag, Hussstrasse 589 (1129).

In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes sind eingetreten ¹⁾:

- Das Veitell-Heine-Ephraim'sche Beth ha-Midrasch in Berlin (8).
 Die Königl. Bibliothek in Berlin W, Opernplatz (12).
 „ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Breslau (16).
 „ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Königsberg i/Pr. (13).
 „ Bibliothek des Benedictinerstifts St. Bonifaz in München (18).
 La Bibliothèque Khédiviale ■ Cairo (Égypte) (32).
 Die Bodleiana in Oxford (5).
 „ Grossherzogliche Hofbibliothek in Darmstadt (38).
 „ K. K. Hofbibliothek in Wien (39).
 St. Ignatius-Collegium in Valkenburg (Holland) (35).
 Das Fürstlich Hohenzollern'sche Museum in Sigmaringen (1).
 The New-York Public Library, Astor Lenox and Tilden Foundations, in
 New-York, 40 Lafayette Place (44).
 The Owens College in Manchester, England (30).
 Das Rabbiner-Seminar in Berlin. (Dr. A. Berliner, Berlin C, Gipsstr. 17a) (8).
 The Rector of St. Francis Xavier's College in Bombay (9).
 „ Union Theological Seminary in New York (25).
 Die Stadtbibliothek in Hamburg (4).
 „ Königl. Universitäts-Bibliothek in Amsterdam (19).
 „ Universitäts-Bibliothek in Basel (26).
 „ Königl. Universitäts-Bibliothek in Berlin NW, Dorotheenstr. 9 (17).
 „ Königl. Universitäts-Bibliothek in Christiania (43).
 „ Kaiserl. Universitäts-Bibliothek in Dorpat (41).
 „ Königl. Universitäts-Bibliothek in Erlangen (37).
 „ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Freiburg i/B. (42).
 „ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Gießen (10).
 „ Königl. Universitäts-Bibliothek in Greifswald (21).
 „ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Jena (33).
 „ Königl. Universitäts-Bibliothek in Kiel (34).
 „ Königl. Universitäts-Bibliothek „Albertina“ in Leipzig,
 Beethovenstr. 4 (6).
 „ Königl. Universitäts-Bibliothek ■ Marburg i/H. (29).
 „ Königl. Universitäts-Bibliothek in München (40).
 „ Kaiserl. Universitäts-Bibliothek in St. Petersburg (22).
 „ K. K. Universitäts-Bibliothek in Prag (14).
 „ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Rostock (34).
 „ Kaiserl. Universitäts- u. Landes-Bibliothek in Strassburg i/Els. (7).
 „ Königl. Universitäts-Bibliothek in Utrecht (11).

Verzeichnis der gelehrten Körperschaften und Institute, die mit der D. M. Gesellschaft in Schriftenaustausch stehen.

(Nach dem Alphabet der Städtenamen.)

1. Das Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen in Batavia.
2. Die Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften in Berlin.
3. Die Gesellschaft für Erdkunde in Berlin SW, Wilhelmstr. 33.
4. Die Zeitschrift für afrikanische und ozeanische Sprachen in Berlin, NW,
Friedrichstr. 17.
5. Die Redaction des Al-Machriq, Revue catholique orientale, Beyrouth (Syrien).
6. The Bombay Branch of the Royal Asiatic Society in Bombay.
7. La Société des Hollandistes, 14, rue des Ursulines, à Bruxelles.
8. Die Magyar Tudományok Akadémia in Budapest.
9. Die Redaction der Ethnologischen Mittheilungen aus Ungarn, in Budapest.

1) Die in Parenthese beigesezte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die Reihenfolge, in der die betreff. Bibliotheken und Institute beigetreten sind.

10. Le Ministère de l'Instruction publique ■ Caire (Égypte).
11. The Royal Asiatic Society of Bengal in Calcutta.
12. The Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society in Colombo.
13. Das Real Instituto di Studi superiori ■ Florenz, Piazza S. Marco 2.
14. Studi italiani di biologia indo-iranica in Florenz.
15. Società asiatica italiana in Florenz, Piazza San Marco 2.
16. Die Königl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen.
17. Der Historische Verein für Steiermark in Graz.
18. Das Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië in Haag.
19. Die Finnisch-Ugrische Gesellschaft in Helsinki.
20. Das Curatorium der Universität in Leiden.
21. Die Redaction des Tong-pao in Leiden.
22. Der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas in Leipzig.
23. The Society of Biblical Archaeology in London WC, Bloomsbury, 27, Great Russell Street.
24. The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland in London W 22, Albemarle Str.
25. The Royal Geographical Society in London W, 1, Savile Row.
26. Das Athénée oriental in Löwen.
27. Die Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften in München.
28. The American Oriental Society in New Haven.
29. Die École spéciale des Langues orientales vivantes in Paris, Rue de Lille 2.
30. Das Musée Guimet in Paris.
31. Die Revue Archéologique in Paris, Rue de Lille 2.
32. Die Société Asiatique in Paris, Rue de Solme, Palais de l'Institut.
33. Die Société de Géographie in Paris, Boulevard St. Germain 164.
34. Die Société Académique Indo-chinoise in Paris.
35. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg.
36. Die Kaiserl. Russ. Geographische Gesellschaft in St. Petersburg.
37. Die Société d'Archéologie et de Numismatique in St. Petersburg.
38. The American Philosophical Society, in Philadelphia, No. 104 South Fifth street.
39. The American Journal of Archaeology ■ Princeton, New Jersey U. S. A.
40. Die R. Accademia dei Lincei in Rom.
41. Die Direzione del Museo in Rom, S. Pantaleo 3.
42. Die Direction du Service local de la Cochinchine (Cabinet du Directeur) in Saigon.
43. The North China Branch of the Royal Asiatic Society in Shanghai.
44. The Tokyo Library of the Imperial University of Japan in Tōkyō (Japan).
45. The Asiatic Society of Japan in Tōkyō.
46. Die Königl. Universitätsbibliothek in Upsala.
47. The Smithsonian Institution in Washington.
48. The Bureau of Ethnology in Washington.
49. Die Kaiserl. Königl. Akademie der Wissenschaften in Wien.
50. Die Numismatische Gesellschaft in Wien I, Universitätsplatz 2.
51. Die Mechtharisten-Congregation in Wien VII, Mechtharistengasse 4.

Es sollen erhalten je 1 Expl. der Zeitschrift:

52. Hohel. Fritz Moritz von Sachsen-Altenburg in Altenburg.
 Das Königl. Ministerium des Unterrichts in Berlin.
 Die Privat-Bibliothek Sr. Majestät des Königs von Sachsen in Dresden.
 56. Excellenz der Herr Staatsminister von Seydewitz in Dresden.
 Die eigene Bibliothek der Gesellschaft in Halle a/S. (3 Exemplare).
 Die Königl. Universitäts-Bibliothek in Halle a/S.
 Die India Office Library in London SW, Whitehall, Downing Str.
 Die Königl. öffentliche Bibliothek in Stuttgart.
 Die Königl. Universitäts-Bibliothek in Tübingen.

Verzeichnis der auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Herausgegeben vom den Geschäftsführern. I—LIII. Band. 1847—99. 726 M. (I. 3 M. II—XXI. à 12 M. XXII—LIII. à 15 M.) (Für Mitglieder der D. M. G. 480 M. 50 Pf.)

Früher erschien und wurde später mit obiger Zeitschrift vereinigt:

Jahresbericht der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft für das Jahr 1845 und 1846 (1ster und 2ter Band). 8. 1846—47. 5 M. (1845. 2 M. — 1846. 3 M.) Die Fortsetzung von 1847—1888 findet sich in den Heften der „Zeitschrift“ Bd. IV—XIV verteilt enthalten.

Register zum I.—X. Band. 1853. 8. 4 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 3 M.)

Register zum XI.—XX. Band. 1872. 8. 1 M. 60 Pf. (Für Mitglieder der D. M. G. 1 M. 20 Pf.)

Register zum XXI.—XXX. Band. 1877. 8. 1 M. 60 Pf. (Für Mitglieder der D. M. G. 1 M. 20 Pf.)

Register zum XXXI.—XL. Band. 1886. 8. 4 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 3 M. 60 Pf.)

Register zum XLI.—L. Band. 1899. 8. 4 M. 50 Pf. (Für Mitglieder der D. M. G. 3 M.)

Bd. 2, 3, 8—10, 25—27, 29—32 können einzeln nicht mehr abgegeben werden, sondern nur bei Abnahme der gesammten Zeitschrift, und zwar auch dann nur noch zum vollen Ladenpreise. Vom 21. Bande an werden einzelne Jahrgänge oder Hefte an die Mitglieder der Gesellschaft auf Verlangen, unmittelbar von der Commissionsbuchhandlung F. A. Brockhaus in Leipzig, zur Hälfte des Preises abgegeben, mit Ausnahme von Band 25—27, 29—32, welche nur noch zum vollen Ladenpreise (à 3 M.) abgegeben werden können.

Supplement zum 30. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländ. Studien 1859—1881, von Dr. *Rich. Gosche*. 8. 1882. 4 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 3 M.)

Supplement zum 24. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1852—1867, von Dr. *Rich. Gosche*. Heft I. 8. 1871. 3 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 2 M. 30 Pf.) Heft II hiervon ist nicht erschienen und für die Jahre 1866 bis October 1870 sind keine wissenschaftl. Jahresberichte publicirt worden.

Supplement zum 38. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für October 1876 bis December 1877, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *Albert Socin*. 2 Hefte. 8. 1879. 3 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 M.)

(NB. Diese beiden Hefte werden getrennt nicht abgegeben.)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1878, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *Albert Socin*. I. Hälfte. 8. 1881. — II. Hälfte. 8. 1883 (I. & II. Hälfte complet: 3 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 3 M.)

LVI Verzeichniss der auf Kosten d. D. M. G. veröffentlichten Werke.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Supplement zum 33. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1879, von Dr. Ernst Kuhn und Dr. August Müller. 8. 1881. 6 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 2 M. 50 Pf.)

Supplement zum 34. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1880, von Dr. Ernst Kuhn und Dr. August Müller. 8. 1882. 6 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 3 M.)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1881. 8. 1886. 4 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 2 M.)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. I. Band (in 5 Nummern). 1857—1859. 8. 19 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 14 M. 25 Pf.)

Die einzelnen Nummern unter folgenden besonderen Titeln:

Nr. 1. Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients von F. Windischmann. 1857. 2 M. 40 Pf. (Für Mitglieder der D. M. G. 1 M. ■ Pf.) Vergriffen bis auf 1 Exemplar.

Nr. 2. Al Kindi, genannt „der Philosoph der Araber“. Ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes. Von G. Flügel. 1857. 1 M. 60 Pf. (Für Mitglieder der D. M. G. 1 M. 20 Pf.)

Nr. 3. Die fünf Gāthās oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von M. Haug. 1. Abtheilung: Die erste Sammlung (Gāthā ahnavaiti) enthaltend. 1859. 6 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 M. 50 Pf.) Vergriffen bis auf 1 Exemplar.

Nr. 4. Ueber das Catramajaya Māhātmyam. Ein Beitrag zur Geschichte der Jaina. Von Albr. Weber. 1859. 4 M. 50 Pf. (Für Mitglieder der D. M. G. 3 M. 40 Pf.)

Nr. 5. Ueber das Verhältniss des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatius zu den übrigen Rezensionen der Ignatianischen Litteratur. Von Rich. Add. Lipsius. 1859. 4 M. 50 Pf. (Für Mitglieder der D. M. G. 3 M. 40 Pf.)

II. Band (in 6 Nummern). 1860—1862. 8. 27 M. 40 Pf. (Für Mitglieder d. D. M. G. 20 M. ■ Pf.)

Nr. 1. Hermes Pastor. Aethiopice primum edidit et Aethiopica latine vertit Ant. F. Abbadie. 1860. 6 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 M. 50 Pf.)

Nr. 2. Die fünf Gāthās des Zarathustra. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von M. Haug. 2. Abtheilung: Die vier übrigen Sammlungen enthaltend. 1860. ■ M. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 M. 50 Pf.)

Nr. 3. Die Krone der Lebensbeschreibungen, enthaltend die Classen der Hanefton von Zein-ud-din Kāshim Ibn Kullūbugh. Zum ersten Mal herausgegeben und mit Anmerkungen und einem Index begleitet von G. Flügel. 1862. 6 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 M. 50 Pf.)

Nr. 4. Die grammatischen Schulen der Araber. Nach den Quellen bearbeitet von G. Flügel. 1. Abtheilung: Die Schulen von Basra und Kufa und die gemischte Schule. 1862. 6 M. 40 Pf. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 M. 80 Pf.)

Nr. 5. Kalā Sarrī Sāgara. Die Märchensammlung des Somadeva, Buch VI. VII. VIII. Herausgegeben von H. Brockhaus. 1862. 6 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 M. 50 Pf.) Herabgesetzt auf 3 M., für Mitglieder 2 M.

III. Band (in 4 Nummern). 1864. 8. 27 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 20 M. 25 Pf.)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. III. Band.

Nr. 1. So-schu, Schu-king, Schü-king in Mandchulischer Uebersetzung mit einem Mandchu-Deutschen Wörterbuch, herausgegeben von H. Conon von der Gabolentz. 1. Heft. Text. 1864. 8 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 8 M. 75 Pf.)

Nr. 2. — 2. Heft. Mandchu-Deutsches Wörterbuch. 1864. 6 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 M. 50 Pf.)

Nr. 3. Die Post- und Reisecuten des Orients. Mit 16 Karten nach einheimischen Quellen von A. Sprenger. 1. Heft. 1864. 10 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 7 M. 60 Pf.)

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von Ad. Fr. Stenzler. I. Äqvadyana. 1. Heft. Text. 1864. 2 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 1 M. 50 Pf.)

— IV. Band (in 5 Nummern). 1866—68. 8. 18 M. 20 Pf. (Für Mitglieder der D. M. G. 12 M. 90 Pf.)

Nr. 1. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von Ad. Fr. Stenzler. I. Äqvadyana. 2. Heft. Uebersetzung. 1865. 3 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 2 M. 50 Pf.)

Nr. 2. Çāntanava's Philistia. Mit verschiedenen indischen Commentaren, Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen herausg. von Fr. Kielhorn. 1866. 3 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 2 M. 25 Pf.)

Nr. 3. Ueber die jüdische Angelologie und Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parakletus. Von A. Kohut. 1866. 3 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 1 M. 50 Pf.)

Nr. 4. Die Grabchrift des äthiopischen Königs Achman-äzer Uebersetzt und erklärt von H. Meier. 1866. 1 M. 20 Pf. (Für Mitglieder der D. M. G. 90 Pf.)

Nr. 5. Kathä Sakti Sägava. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch IX—XVIII. (Schluss.) Herausgegeben von H. Brockhaus. 1866. 16 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 12 M.) Herabgesetzt auf 9 M., für Mitglieder 6 M.

— V. Band (in 4 Nummern). 1868—1870. 8. 31 M. 10 Pf. (Für Mitglieder der D. M. G. 24 M. 85 Pf.)

Nr. 1. Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner nebst einer darnach gebildeten Transcription der Genesis mit einer Dellege von H. Petermann. 1868. 7 M. 60 Pf. (Für Mitglieder der D. M. G. 5 M. 65 Pf.)

Nr. 2. Bosnisch-ürkische Sprachdenkmäler von O. Blau. 1868. 9 M. 50 Pf. (Für Mitglieder der D. M. G. 7 M. 20 Pf.)

Nr. 3. Ueber das Saptacatakam des Hala von A. W. Weber. 1870. 8 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 6 M.) Herabgesetzt auf 2 M., für Mitglieder 1 M.

Nr. 4. Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner. Drei Abhandlungen nebst zwei bisher unedirten samaritan. Texten herausg. von Sam. Kohn. 1870. 12 M. (Für Mitglieder d. D. M. G. 9 M.)

— VI. Band (in 4 Nummern). 1876—1878. 8. 39 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 29 M. 25 Pf.)

Nr. 1. Chronique de Josué le Stylite, écrite vers l'an 515, texte et traduction par P. Martin. II. 1876. 9 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 6 M. 75 Pf.)

Nr. 2. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausg. von Ad. Fr. Stenzler. II. Pärakara. 1. Heft. Text. 1876. 8. 3 M. 60 Pf. (Für Mitglieder der D. M. G. 2 M. 70 Pf.)

Nr. 3. Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache, zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhalts. Von M. Steinschneider. 1877. 22 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 16 M. 50 Pf.)

LVIII. Verzeichniß der auf Kosten d. D. M. G. veröffentlichten Werke.

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. VI. Band.

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausg. von Ad. Fr. Stenzler. II. Pārasakara. 2. Heft. Uebersetzung. 1878. 8. 4 M. 40 Pf.
(Für Mitglieder der D. M. G. 3 M. 90 Pf.)

— VII. Band (in 4 Nummern) 1879—1881. 8. 42 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 29 M. 50 Pf.)

Nr. 1. The Kalpasūtra of Bhadrabāhu, edited with an Introduction Notes, and a Prakrit-Sanskrit Glossary, by H. Jacobi. 1879. 8. 10 M.
(Für Mitglieder der D. M. G. 7 M. 50 Pf.) Herabgesetzt auf 6 M., für Mitglieder 4 M.

Nr. 2. De la Métrique chez les Syriens par M. l'abbé Martin. 1879. 8. 4 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 3 M.)

Nr. 3. Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. Uebersetzt und durch Untersuchungen zur historischen Topographie erläutert von Georg Hoffmann. 1880. 14 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 10 M. 50 Pf.)

Nr. 4. Das Saptaśatikam des Hāla, herausg. von Albr. Weber. 1881. 8. 32 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 24 M.) Herabgesetzt auf 18 M., für Mitglieder 12 M.

— VIII. Band (in 4 Nummern) 1881—1884. 8. 27 M. 50 Pf.
(Für Mitglieder der D. M. G. 20 M. 50 Pf.)

Nr. 1. Die Vetālapācaviṇatikā in den Recensionen des Civadāsa und eines Ungenannten, mit kritischem Commentar herausg. von Heinrich Uhle. 1881. 8. 8 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 6 M.) Herabgesetzt auf 6 M., für Mitglieder 4 M.

Nr. 2. Das Aupapātika Sūtra, erstes Upāṅga der Jaina. I. Theil. Einleitung, Text und Glossar von Dr. Ernst Leumann. 8. 1883. 6 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 M. 50 Pf.)

Nr. 3. Fragmente syrischer und arabischer Historiker, herausgegeben und übersetzt von Friedrich Baethgen. 1884. 8. 7 M. 50 Pf. (Für Mitglieder der D. M. G. 6 M.)

Nr. 4. The Baudhāyanadharmasāstra, ed. E. Hultsch. 1884. 8. 8 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 6 M.)

— IX. Band (in 4 Nummern) 1886—1893. 8. 33 M. 50 Pf.
(Für Mitglieder der D. M. G. 25 M. 50 Pf.)

Nr. 1. Wörterverzeichniß zu den Hausregeln von Ācārvalāyana, Pārasakara, Cāṅkhāyana und Gobhila. Von Adolf Friedrich Stenzler. 1886. 8. 4 M. 50 Pf. (Für Mitglieder der D. M. G. 3 M.)

Nr. 2. Historia arūa grammaticae apud Syros. Composita et addita Adalbertus Merz. 1888. 8. 15 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 10 M.)

Nr. 3. Sāṅkhyā-pravacana-bhāṣya, Vijñānabhikṣu's Commentar zu den Sāṅkhyasūtras. Aus dem Sanskrit übersetzt von Richard Garbe. 1889. 8. 10 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 8 M.)

Nr. 4. Index zu Otto von Böhtlingk's Indischen Sprüchen. Von August Blau. 1892. 8. 4 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 2 M. 50 Pf.)

— X. Band (in 4 Nummern) 1893—1897. 8. 24 M. 30 Pf.
(Für Mitglieder der D. M. G. 16 M. 20 Pf.)

Nr. 1. Die Ūkeśasaptatī. Von Richard Schmidt. 1893. 8. 9 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 8 M.)

Nr. 2. Die Aśvayaka-Erzählungen, herausgegeben von Ernst Leumann. 1. Heft. 1897. 8. 1 M. 30 Pf. (Für Mitglieder der D. M. G. 1 M. 20 Pf.)

Nr. 3. The Pitrmedhasūtras, ed. by W. Oland. 1896. 8. 6 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 M.)

Nr. 4. Die Marāṭhī-Uebersetzung der Ūkeśasaptatī. Marāṭhī und deutsch von Richard Schmidt. 1897. 8. 7 M. 50 Pf. (Für Mitglieder der D. M. G. 5 M.)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. XI. Band.

- No. 1. Wörterbuch der Dialekte der deutschen Zigeuner, zusammengestellt von *Rudolf von Sowa*. 1898. 8. 4 M. 60 Pf. (Für Mitglieder der D. M. G. 8 M.)
- No. 2. Grundriss einer Lautlehre der Bantusprachen nebst Anleitung zur Aufnahme von Bantusprachen. Anhang: Verzeichnis von Bantuwörtern von *Carl Meinhof*. 1899. 8. 8 M. (Für Mitglieder d. D. M. G. 11 M.)
- No. 3. Lieder der Libyschen Wüste. Die Quellen und die Texte nebst einem Exkurs über die bedeutenderen Beduinestämme des westlichen Unterägypten von *Martin Hartmann*. 1899. 8. 8 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 6 M.)
- Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung nach dem ersten Tage jedes Muhammedanischen Monats berechnet, herausg. von *Ferd. Wüstenfeld*. 1854. 4. 2 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 1 M. 60 Pf.) Vergriffen bis auf 1 Exemplar.
- Fortsetzung der Wüstenfeld'schen Vergleichungstabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung (von 1300 bis 1500 der Hedschre). Herausgegeben von Dr. *Eduard Mahler*. 1887. 4. 75 Pf. (Für Mitglieder der D. M. G. 60 Pf.)
- Biblioteca Arabo-Sionia, ossia Raccolta di testi Arabici che toccano la geografia, la storia, la biografia e la bibliografia della Sionia, messi insieme da *Michele Amari*. 3 fascicoli. 1855—1857. 8. 12 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 9 M.) Herabgesetzt auf 9 M., für Mitglieder 6 M.
- Appendice alla Biblioteca Arabo-Sionia per *Michele Amari* con nuove annotazioni critiche del Prof. *Fleischer*. 1876. 8. 4 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 3 M.) Herabgesetzt auf 3 M., für Mitglieder 2 M.
- Seconda Appendice alla Biblioteca Arabo-Sionia per *Michele Amari*. 1887. 8. 2 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 1 M. 60 Pf.) Herabgesetzt auf 1 M. 50 Pf., für Mitglieder 1 M.
- Die Chroniken der Stadt Mekka, gesammelt und auf Kosten der D. M. G. herausgegeben, arabisch und deutsch, von *Ferdinand Wüstenfeld*. 1857—61. 4 Bände. 8. 42 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 31 M. 50 Pf.) Herabgesetzt auf 30 M., für Mitglieder 20 M.
- Biblia Veteris Testamenti aethiopica, in quinque tomos distributa. Tomus II, sive Libri Regum, Paralipomenon, Esdrae, Esther. Ad librorum manuscriptorum Adem edidit et apparatu critico instravit *A. Dillmann*. Fasc. I. 1861. 4. 8 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 6 M.)
- Fasc. II, quo continentur Libri Regum III et IV. 4. 1872. 9 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 6 M. 75 Pf.)
- Firdusi. Das Buch vom Fochter. Herausgegeben auf Kosten der D. M. G. von *Ottokar von Schlegel-Wasserd.* (In türkischer Sprache.) 1862. 8. 1 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 75 Pf.)
- Bahhi Bay. Comptes-rendu d'une découverte importante en fait de numismatique musulmane publié en langue turque, traduit de l'original par *Ottokar von Schlegel-Wasserd.* 1862. 8. 40 Pf. (Für Mitglieder der D. M. G. 80 Pf.)
- The Kamil of el-Mubarrad. Edited for the German Oriental Society from the Manuscripts of Leyden, St. Petersburg, Cambridge and Berlin, by *W. Wright*. XII Parts. 1864—1892. 4. 96 M. (Für Mitgl. der D. M. G. 78 M.) 1st Part. 1864. 4. 10 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 7 M. 50 Pf.) II—Xth Part. 1885—74. 4. Jeder Part 6 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 2 1/4 M. 50 Pf.) XIth Part (Indexes). 1882. 4. 16 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 12 M.) XIIth Part (Critical notes) besorgt von Dr. *M. J. de Goe's*. 1892. 4. 16 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 12 M.)

IX *Verzeichniß der auf Kosten d. D. M. G. veröffentlichten Werke.*

Jacobs Geographisches Wörterbuch aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford auf Kosten der D. M. G. herausg. von *Ferd. Wüstenfeld*. 6 Bände. 1866—73. 8. 180 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 120 *M.*)

— I.—IV. Band in je 2 Halbbänden. 1866—1869. 8. Jeder Halbband 18 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. je 11 *M.*)

— V. Band. 1873. 8. 24 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.*)

— VI. Band. I. Abtheilung. 1870. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.* 30 *Pf.*)

— VI. Band. II. Abtheilung. 1871. 8. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.* 70 *Pf.*)

Ibn Ja'is Commentar zu Zarnachars's Mufassal. Nach den Handschriften zu Leipzig, Oxford, Constantinopel und Cairo herausgeg. von *G. Jahn*. 2 Bände 1876—1886. 4. 117 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 78 *M.*) **Herabgesetzt auf 72 *M.*, für Mitglieder 48 *M.***

— I. Band. 1. Heft 1876. 2. und 3. Heft 1877. 4. Heft 1878. 5. Heft 1880. 6. Heft 1882. 4. Jedes Heft 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. je 8 *M.*) **Herabgesetzt auf 7 *M.* 50 *Pf.*, für Mitglieder 5 *M.***

— II. Band. 1. Heft 1883. 2. Heft 1885. 3. Heft 1886. Jedes Heft 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. je 8 *M.*) **Herabgesetzt auf je 7 *M.* 50 *Pf.*, für Mitgl. je 5 *M.*, 4. Heft 1886. 4. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*) **Herabgesetzt auf 4 *M.* 50 *Pf.*, für Mitglieder 3 *M.*****

Chronologie orientalischer Völker von *Albertini*. Herausg. von *C. Ed. Sachau*. 2 Hefte. 1876—78. 4. 11 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.*) **Herabgesetzt auf 15 *M.*, für Mitglieder 10 *M.***

— Heft 1. 1876. 4. 11 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.* 50 *Pf.*) **Herabgesetzt auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.***

— Heft 2. 1878. 4. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.* 50 *Pf.*) **Herabgesetzt auf 9 *M.*, für Mitglieder 6 *M.***

Malatka und Agumitwa. Ein Drama Kalidass's in 5 Akten. Mit kritischen und erklärenden Anmerkungen herausg. von *Fr. Bollensen*. 1879. 8. 11 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*) **Herabgesetzt auf 8 *M.*, für Mitglieder 4 *M.***

Māitrayāni Samhitā, herausg. von *Dr. Leopold von Schroeder*. 1881—1886. 8. 86 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 27 *M.*)

— Erstes Buch. 1881. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

— Zweites Buch. 1883. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

— Drittes Buch. 1885. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

— Viertes Buch. 1886. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 9 *M.*)

Die Mufassalijāt. Nach den Handschriften zu Berlin, London und Wien auf Kosten der deutschen morgenländischen Gesellschaft herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von *Heinrich Thorbecke*. Erstes Heft. Leipzig, 1885. 8. Text 56 S., Anmerk. 104 S. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*)

Katalog d. Bibliothek der Deutschen morgenl. Gesellschaft. I. Druckchriften und Aehnliches. 1880. 8. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*) **In Neubearbeitung begriffen.**

— II. Handschriften, Inschriften, Münzen, Verschiedenes. 1881. 8. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Nöldeke, Th. Ueber Mommsen's Darstellung der römischen Herrschaft und röm. Politik im Orient. 1885. 8. 1 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 15 *Pf.*) **Vergriffen bis auf 8 Exemplare.**

Teuffel, F., Quellenstudien zur neueren Geschichte der Chänate. Separatabdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Band 38. 1884. 8. In 15 Exemplaren. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Catalogus Catalogorum. An Alphabetical Register of Sanskrit Works and Authors by Theodor Aufrecht. 1891. 4. 30 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 24 M.)

Part II. 1896. 4. 10 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 6 M.)

- Goldziher, Ign., Der Diwān des Ġarwal b. Aus Al-Muṭaj'ā. (Separatdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Band 46 und 47.) 1893. 8. 6 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 3 M.)

Huth, Georg, Die Inschriften von Tsaghau Balāli. Tibetisch-mongolischer Text mit einer Uebersetzung sowie sprachlichen und historischen Erläuterungen. 1894. 8. 3 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 2 M.)

Die Deutsche morgenländische Gesellschaft 1845—1895. Ein Rückblick gegeben von den Geschäftsführern in Halle und Leipzig. 1895. 8. 1 M. (Für Mitglieder der D. M. G. gratis.)

Bacher, W., Die Anfänge der hebräischen Grammatik. (120 S.) Leipzig 1895. 8. 4 M. 50 Pf. (Für Mitglieder der D. M. G. 3 M.) (Separat-Abdruck aus der „Zeitschrift, Bd. 49“ in 60 Exemplaren.)

IX Zu den für die Mitglieder der D. M. G. festgesetzten Preisen können die Bücher nur von der Commissionsbuchhandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, unter Francoanwendung des Betrags bezogen werden; bei Bezug durch andere Buchhandlungen werden dieselben nicht gewährt.

92

"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book
clean and moving.